Bibl. van
1927
Suite

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

<36602399540010

<36602399540010

Bayer. Staatsbibliothek

Digitized by Google

Digitized by Google

# Victor Cousin

über

# französische und deutsche Philosophie.

Aus dem Französischen

von

Dr. Hubert Beckers,

Professor der Philosophie am Königl. Lyceum zu Dillingen.

---

Nebst

einer beurtheilenden Vorrede

des

Herrn Geheimenraths von Schelling.

---

Stuttgart und Tübingen,

in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1834.

95.

Digitized by Google

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Digitized by Google

Der nachfolgende Text ist eine, so viel ich beurtheilen kann, wohlgelungne Uebersetzung der Vorrede, welche V. Cousin der zweiten Ausgabe seiner Fragments philosophiques (Paris 1833) vorgesetzt hat. Schon im vorigen Jahre hatte ich eine kurze beurtheilende Anzeige des Hauptinhalts dieser Vorrede für ein hier erscheinendes Blatt (die bayerischen Annalen *) geschrieben, und habe jetzt mit Vergnügen eingewilligt, daß diese Anzeige als eine Art Vorrede der von meinem Freunde und ehemaligen Zuhörer, Herrn Professor Beckers, verfaßten Uebersetzung vorgedruckt werde. Die Anzeige war indeß unmittelbar nach Erscheinung des Originals für Leser geschrieben, denen dieses nicht zur Hand wäre; sie enthielt deßhalb nicht einen bloßen Auszug, sondern wörtlich übersetzte Stellen der Urschrift. Dieser bedurfte es nicht für die Leser der gegenwärtigen Uebersetzung; ich mußte mich daher entschließen, die beurtheilenden Stellen zu erweitern und von den Aeußerungen des Verfassers mehr Anlaß zu eignen, wenn auch nur flüchtigen, weil bloß gelegenheitlichen, Bemerkungen zu nehmen.

Der Verfasser hat sich durch seinen mehrmaligen Aufenthalt in Deutschland nicht nur bei Männern seines Fachs,

*) No. 155. (Blatt für Literatur) No. XC.



Digitized by Google

ſondern bei den deutſchen Gelehrten überhaupt große perſönliche Achtung und Freundſchaft erworben; was ihm aber eine fortwährende Theilnahme der Deutſchen an ſeinen Bemühungen ſichert, iſt, daß er, nebſt dem geiſtvollen und tief unterrichteten Guizot und wenigen Andern, der Erſte war, der unmittelbar nach Beendigung der Revolutionskriege die Aufmerkſamkeit ſeiner Landsleute für deutſche Literatur und Wiſſenſchaft lebhaft erregte. Couſin gelang dieß insbeſondre in Bezug auf deutſche Philoſophie. Wer unter uns der Meinung ſeyn ſollte, der Vortheil habe dabei bloß auf Seiten der Franzoſen ſeyn können, würde eine ungemeine Beſchränktheit verrathen. Denn daß von unſern weſtlichen Nachbarn, was klare, einfache und wohl überlegte Darſtellung wiſſenſchaftlicher Materien betrifft, etwas zu lernen ſey, iſt wohl ziemlich allgemein zugeſtanden. Die Darſtellungsweiſe aber, wenn ihr einmal ein Werth beigelegt iſt, wirkt immer zugleich auf die Sache und den Inhalt zurück. Die Deutſchen hatten ſo lange Zeit bloß unter ſich philoſophirt, daß ſie allmälig in Gedanken und Worten immer mehr vom allgemein (nicht bloß zur Noth in Deutſchland) Verſtändlichen ſich entfernten, und der Grad dieſer Entfernung zuletzt beinahe zum Maßſtab philoſophiſcher Meiſterſchaft wurde. Beiſpiele brauchen wir kaum anzuführen. Wie Familien, die vom allgemeinen Umgang ſich abſondernd, bloß unter ſich leben, zuletzt außer andern abſtoßenden Eigenheiten auch eigne, nur ihnen verſtändliche Ausdrücke unter ſich annehmen; ſo war es den Deutſchen in der Philoſophie ergangen, und je mehr ſie nach einigen mißlungenen Verſuchen, die Kantiſche Philoſophie außer Deutſchland zu verbreiten, darauf verzichteten, ſich andern Völkern verſtändlich zu machen, deſto mehr ſahen ſie die Philoſophie als etwas für ſie allein gleichſam Daſeyendes an, ohne zu bedenken, daß die

Digitized by Google

ursprüngliche, wenn auch oft verfehlte, doch nie aufzugebende Absicht aller Philosophie eben auf allgemeine Verständigung gehe. Es kann daraus allerdings nicht folgen, daß Gedankenwerke wie Exercitia Styli zu beurtheilen sind, wohl aber folgt, daß eine Philosophie, deren Inhalt nicht jeder gebildeten Nation begreiflich und allen Sprachen zugänglich gemacht werden kann, schon darum allein nicht die allgemeine und wahre seyn kann. Die Theilnahme, welche das Ausland für deutsche Philosophie zeigt, kann daher nicht verfehlen, auf diese selbst günstig zurückzuwirken. Der philosophische Schriftsteller, der noch vor wenigen Jahrzehnten der einmal angenommnen Schulsprache und Form sich nicht entziehen konnte ohne Gefahr für einen weniger wissenschaftlichen Mann gehalten zu werden, wird sich von diesem Zwange leichter befreien. Er wird die Tiefe in den Gedanken suchen und wenigstens wird eine gänzliche Unfähigkeit und Unfertigkeit sich auszudrücken nicht mehr, wie man es erlebt, als ein Kennzeichen philosophischer Inspiration gelten.

Indem wir uns nun aber anschicken, von Cousin's philosophischem Standpunkt einen Begriff zu geben und denselben näher zu bezeichnen, fühlen wir gar wohl, wie viel noch immer zwischen dem deutschen und dem französischen Philosophen Unerörtertes und Unklares in der Mitte liegt, und wie beide kaum hoffen können sich sogleich zu verständigen, zumal wenn man auf den Raum einer Anzeige, oder einer Vorrede beschränkt ist, die ihr bescheidnes Verhältniß zu dem Werke selbst nicht überschreiten darf.

Ehe wir Cousin's Verhältniß zu der deutschen Philosophie erwägen können, müssen wir seine Stellung gegen die französische in Betracht ziehen. Um das, was er gethan, mit Gerechtigkeit zu würdigen, muß man den Punkt ins Auge fassen, von welchem allein ihm auszugehen vergönnt war. Um

Digitized by Google

seinen Landsleuten verständlich zu seyn, mußte er die Philosophie da aufnehmen, wo er sie bei ihnen antraf. Konnte doch selbst in Deutschland in der Succession philosophischer Systeme kein Punkt übersprungen werden! Es liegt tief in der Eigenthümlichkeit der Philosophie, daß die Wahrheit selbst nicht eher mit Hoffnung auf Erfolg hervortreten kann, als alle ihr vorausgehenden Möglichkeiten erschöpft, zur Sprache gebracht und beseitigt sind.

Um Cousin's Eigenthümlichkeit mit wenigen Worten zu bezeichnen, wollen wir sagen, daß er die Nothwendigkeit empfand, von dem Empirismus, den er vor sich fand und den er selbst noch immer als Ausgangspunkt anerkennt, zu einer rationalen, auf allgemeine Principien gegründeten Philosophie zu gelangen. Der Empirismus, welcher die sogenannte Philosophie des 18ten Jahrhunderts bildete, war reiner Sensualismus, d. h. die Lehre, daß alle höheren geistigen Functionen, Thätigkeiten und Begriffe, daß der Syllogismus selbst, nur eine festgehaltne, wiederholte, combinirte, oder umgewandelte Sensation sey. Diesen Empirismus erkennt nun Cousin so weit an, daß ihm die Beobachtung überhaupt, und die der menschlichen Natur insbesondre, der einzige rechtmäßige Ausgangspunkt der Philosophie, und unter den psychologischen Thatsachen die Sensation die erste und nächste ist, ohne daß er jedoch bei ihr stehen bliebe. Wenn er in Ansehung des Princips der Methode sich der französischen Philosophie anschließe, trenne er sich von ihr bei der Anwendung; eine unparteiische Beobachtung zeige im Bewußtseyn Erscheinungen, die keine Construction auf die bloße Sensation gültiger Weise zurückführen könne. Die erste dieser Erscheinungen ist ihm das, was der bloßen Passivität im Sinnen-

eindruck entgegengesetzt ist; er nennt es Activität und dann ferner Personalität, und Wille; auf diese Sphäre sey das Subject also auch die Subjectivität beschränkt. Dieß scheint ein starker Sprung; denn wo bleibt jene Thätigkeit, die (ohne unser Wissen) auf den Sinneneindruck angewendet wird, um ihn zur Vorstellung zu erheben? Wer die früheren Wendungen der sensualistischen Philosophie kennt, wird sich wenig wundern, daß Cousin zur Vermittlung dieses Uebergangs von der Receptivität zur Spontaneität hauptsächlich des Phänomens der Aufmerksamkeit sich bedient, die wir auf die Sinneseindrücke freiwillig auwenden, wie er dieß S. 17 f. auseinandersetzt. Eine andere Weise, zu diesem Gegensatz der Sensation, der in ihr nur noch eine der geistigen Functionen erkennen läßt, zu gelangen, ist folgende; wir entnehmen sie einer andern kürzlich erschienenen Vorrede Cousin's zu einem nachgelassenen Werke des Herrn Maine de Biran, den er S. 33 der gegenwärtigen Schrift unter seinen ersten Lehrern in Frankreich nennt. *) Condillac, heißt es dort, und seine Schüler erklären alle unsre Facultäten durch die Sensation, d. h. durch das passive Element. Ihnen ist die Aufmerksamkeit nur die exclusiv gewordene Sensation; das Gedächtniß die verlängerte, der Begriff nur die erleuchtete oder aufgeklärte Sensation. Aber was erleuchtet die Sensation, um sie in den Begriff zu verwandeln? Was hält oder ruft die Sensation zurück, wenn sie zur Erinnerung wird? Was isolirt sie, um sie ausschließlich zu machen? Eine durch ihre eigne Lebhaftigkeit ausschließlich gewordene Sensation, ist nicht die Aufmerksamkeit, die

*) Nouvelles considérations sur les rapports du Physique et du Moral de l'homme, ouvrage posthume de Mr. Maine de Biran. Paris 1834.

ſich auf ſie richtet und ohne die der Eindruck, grade in dem Verhältniß weniger appercipirt würde, als er ausſchließlich wäre.

So weit, nämlich was die Anerkennung der Spontaneität des Wollens als einer von der Senſation unabhängigen Quelle pſychologiſcher Erſcheinungen betrifft, war ihm, wie es ſcheint, der obenerwähnte Hr. v. Biran vorausgegangen. Allein dieſer blieb hier (bei der bloßen Activität) ſtehen, ohne zu dem dritten fortzuſchreiten, was Couſin über beiden noch erkennt. Er unterſcheidet (p. XXVIII.) faits sensibles, faits volontaires, und eine dritte Ordnung von Thatſachen, eben ſo reell als die beiden erſten, die eigentlich ſo genannten rationellen Thatſachen; über Senſibilität und Activität ſteht das Erkenntniß-Vermögen, was man die Vernunft nennt. Eine Wahrheit faſſen, erkennen, iſt ein einfaches, unzerlegbares Factum ſeiner Art, weder auf den Willen noch auf die Senſation zurückzuführen. Man denkt, wie man kann, nicht wie man will. Ich fühle nicht bloß, ſondern ich weiß, daß ich fühle; ich will nicht bloß, ſondern ich weiß, daß ich will, und dieſes Wiſſen, daß ich will, iſt von dem Wollen ſelbſt gänzlich verſchieden. Mit der bloßen Activität wäre auch bloß die einfache Notion der Urſache, aber nicht das eigentliche Princip der Cauſalität gegeben, eben ſo wenig der Begriff der Subſtanz (p. XXXIII.); dieſe beiden aber ſetzen uns erſt in den Stand, bis zum Begriff der höchſten Urſache und des höchſten Weſens fortzuſchreiten. Biran, hätte er länger gelebt, hätte geendet wie Fichte, „dieſer wahre Heros der Philoſophie des Ich's oder des Willens, die bei ihm nur tiefere pſychologiſche Grundlagen hatte, ſtrenger in ihrer Verfahrungsweiſe, kühner in den Folgerungen war. Dieſer unerſchrockene Idealiſt, dieſer theoretiſche und praktiſche Stoiker, von dem man nicht ſagen kann, ob das Syſtem mehr zum Charakter, oder der Charakter mehr zum Syſtem paßt, dieſe Natur

ſo Eins und ſo feſt, dieſer vorzugsweiſe ſtarke Menſch, konnte nicht bis an's Ende aushalten in dem trocknen Cirkel, worin ihn Analyſe und Dialektik feſthielten; beiden zum Trotz und was er übrigens ſagen mochte, änderte er ſeine Lehre; aus dem Ich herausgehend, rief er eine göttliche Dazwiſchenkunft an, eine geheimnißvolle, von oben auf den Menſchen herabſteigende Gnade. Aber ſelbſt damit dieſe Gnade uns erleuchte und überzeuge, muß ſie etwas in uns antreffen, das ſie zu erkennen, aufzunehmen, zu verſtehen vermag." Dieſe höhere Facultät, um es nochmals zu ſagen, iſt die Vernunft, die dem Philoſophen, der nicht von einſeitigem Syſtemgeiſte befangen iſt, eben ſo wie dem Menſchengeſchlechte ſelbſt jene großen Wahrheiten offenbart, die der Skepticismus nicht erſchüttern kann, und der Myſticismus nur entſtellt, nämlich ſowohl unſre eigene Exiſtenz, die an den Willen geknüpft iſt, als die der äußern Natur, die ohne Zweifel eine Analogie mit dem Ich hat, aber von ihm auch verſchieden iſt, und über dem Ich und Nicht-Ich eine erſte und ſouveraine Urſache, von welcher die Urſache, die wir in der Perſonalität, und die, welche wir in der äußeren Welt erkennen, nur unvollkommene Abbildungen ſind. (A. a. O. p. XL. XLI.) Das Princip der Cauſalität und den Begriff der Subſtanz, mit deren Hülfe allein wir zu dem dogmatiſchen, über die unmittelbare Erfahrung hinausgehenden Theil der Philoſophie gelangen, gibt erſt die Vernunft, welche übrigens dem Verfaſſer folgerechterweiſe eben auch nur eine Thatſache ſeyn kann, eigentlich nur die Thatſache einer Nöthigung, die wir empfinden, dem Begriff der Subſtanz, und dem Princip der Cauſalität zu vertrauen. Weil die Vernunft als bloße Thatſache doch am Ende auch nur ein Gefühl iſt, ſo kann man ſich nicht wundern, wenn ſie uns, dem Vrf. zufolge, das Wahre, Gute, Schöne einmal unter der Form des Raiſonnements und ſelbſt des durch ſie mit geſetzlichem Anſehen

bekleideten Syllogismus, dann unter einer leichteren (plus degagé) und reineren Form, durch eine Art von Inspiration oder Offenbarung (auf Jacobi'sche Weise) erkennen läßt. Außer diesen zwei Formen, unter denen die Vernunft sich äußert, gibt es aber auch noch einen Schatten der Vernunft, man geht an ihr vorbei, ohne sie wahrzunehmen, dann verzweifelt man an der Wissenschaft und stürzt sich in den Mysticismus, dessen ganze Wahrheit übrigens nur von dieser nämlichen Vernunft entlehnt ist, die er bloß unvollkommen reflectirt und so, daß er nicht selten beklagenswerthe Ausschweifungen mit ihr vermischt. (Ebendas. p. XXXIX.)

Wir haben die ganze Exposition des Verfassers absichtlich mit solcher Ausführlichkeit wiedergegeben, um zu fragen: worin ihm denn nun eigentlich die Philosophie bestehe, denn in dem bisher Ausgeführten sind zwei wesentlich verschiedene Theile wahrzunehmen, und die unmöglich zu Einer Wissenschaft verbunden seyn können. Der erste hält sich ganz im Kreise der Psychologie und in so fern des Subjectiven, und findet im Bewußtseyn erst das Vermögen für jene allgemeinen Principien, mit deren Hülfe dann ein zweiter in's Objective fortschreitender und dogmatischer Theil die Existenz der äußeren Welt, unserer eignen Persönlichkeit und Gottes beweisen soll. Ist nun der letzte erst eigentlich Wissenschaft und Metaphysik zu nennen, so kann der erste nur eine Grundlegung zu derselben seyn. Damit stimmt überein, was er S. 6 sagt: die Psychologie sey nicht die ganze Philosophie, wohl aber deren Grundlage. Jedenfalls ist dann die Philosophie des Verfassers nicht eine Philosophie aus einem Stück, wie sich Jacobi ausdrückte; ferner ist seine Metaphysik mit der vorkantischen darin ganz dieselbe, daß sie auf dem bloßen Syllogismus beruht, und überall sich mit dem bloßen Daß begnügt (z. B. daß eine höchste Ursache der Welt sey), ohne sich um

das Wie zu bekümmern. So wenig sie der Form und der Grundlage nach mit der Scholastik gemein hat, geht sie doch hinsichtlich dessen, was gewollt und angeblich erreicht wird, nicht über das Maß der früheren Schulmetaphysik hinaus, und ist weit entfernt eine Real-Philosophie zu seyn, wie sie in den neueren Systemen gesucht wird. Klar ist uns auch verschiedenes Andere nicht, worüber wir uns nach den vom Verf. S. 2. seiner Abhandlung aufgestellten Rubriken nun näher äußern wollen.

## I.

## Methode.

Der Verfasser wendet sich hier vorzüglich gegen die neue deutsche Philosophie, die, wie er sagt, von der Ontologie zur Psychologie (nicht umgekehrt) fortschreitet. Dasselbe ist indeß auch von der früheren Metaphysik zu sagen; die gegenwärtige deutsche Philosophie ist also dadurch nicht hinlänglich unterschieden. Näher bezeichnend ist, daß sie „die Ordnung der Dinge selbst wiederzugeben sucht.“ In dieser nun, gibt er zu, sey der Mensch allerdings nur Resultat, nur Resumtion alles vorhergehenden; objectiv sey die Psychologie allerdings in der Ontologie begründet. Aber, fährt er fort, wie weiß ich das, wie habe ich dieß gelernt? Demnach nur, um eben dieß zu lernen, oder eigentlich um sich vorerst der objectiven Ordnung, und also vorzüglich des objectiven Anfangs zu versichern, glaubt er, müsse subjectiv von der Psychologie ausgegangen werden. Wäre aber dieß seine einzige Differenz von der deutschen Philosophie, so müßte er anerkennen, daß auf dem Weg dieser regressiven, zu den Anfängen und mittelbar zu dem absoluten Anfang aufsteigenden Untersuchung zuletzt ein Punkt kommen muß, wo nichts sie verhindert, von dem gefundenen Anfang aus in den umgekehr-

ten, progressiven Weg umzulenken, und nun herabsteigend wirklich die natürliche Ordnung der Dinge herzustellen. Wir haben aber gesehn, daß seine Metaphysik nicht von dieser Art ist, und daß er eine objective (die Ordnung der Dinge selbst wiedergebende) Wissenschaft nicht bloß ohne psychologische Begründung, sondern überhaupt nicht anerkennt und weder auf diese noch auf eine andere Weise selbst zu ihr gelangt. Wenn daher umgekehrt wir Deutsche seiner Art die Philosophie anzufangen nicht beistimmen können, so ist dieß nicht etwa, weil wir in keinem Sinne Erfahrung voraussetzten oder läugneten, daß alle Philosophie individuell auf der Erfahrung beruhe. Die erste Zeile Kants spricht aus, daß alle Erkenntniß von der Erfahrung ausgehe, und wenn man diesen oder irgend einen andern Vertheidiger von der Erfahrung unabhängiger, apriorischer Begriffe gefragt hätte, woher ihm die Existenz solcher Begriffe bekannt sey, hätte er unstreitig geantwortet: allein aus der Erfahrung; denn hätten wir keine Erfahrung von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, mit der diese Begriffe in unserm Bewußtseyn bekleidet sind, so würden wir sie von denen, welchen dieser Charakter fehlt, nicht unterscheiden. Die Versicherung, daß man nicht ohne vorausgegangene Erfahrung philosophiren könne, ist also gegenüber der deutschen Philosophie eine überflüssige. Es ist dieß gar nicht der Punkt, um den es sich handelt. Eben so wenig besteht unsre Differenz darin, daß wir die Nothwendigkeit, jeder Philosophie gewisse Ueberlegungen und selbst gewisse formelle Grundsätze vorausgehen zu lassen, überhaupt in Abrede stellten und so ganz, wie er es sich denkt, mit unserem Anfang vom Himmel fielen. Selbst der reinste Rationalismus, wie er z. B. im Systeme des Spinoza sich darstellt, hat wenigstens das Eine zum voraus sich gesagt, daß man von dem anfangen müsse, cujus conceptus non eget conceptu alterius rei. Dieß ist ein rein formeller

Grundsatz, Etwas, wovon man schon vermöge des bloßen Begriffs der Wissenschaft gewiß ist, und wozu es keiner speciellen Erfahrung bedarf. Und wenn dieß einmal feststeht, so kann man denn allerdings geradezu von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich von dem nur nicht nicht zu Denkenden anfangen; dieß ist nur eine Folge jenes selbstgegebenen Grundsatzes. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, einen solchen Anfang zu rechtfertigen, sie liegt in der Möglichkeit, von einem solchen aus fortzuschreiten oder weiter zu kommen. Spinoza versichert, daß die endlichen Dinge aus dem Begriff oder der Natur der Substanz (wie er das schlechterdings nicht nicht zu Denkende bezeichnet) gerade so d. h. mit gleich rationaler Nothwendigkeit folgen, wie aus der Natur des Dreiecks folge, daß seine Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich sey'n; aber Spinoza zeigt das nicht, er versichert's bloß. Diejenige Philosophie, welcher man in neuerer Zeit am bestimmtesten ihre Uebereinstimmung mit dem Spinozismus vorgeworfen, hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über alles siegreiches Subject stehen bleibt; an diesem also hatte jene Philosophie allerdings ein Princip nothwendigen Fortschreitens. Wenn aber das rein Rationale, nur nicht nicht zu Denkende, reines Subject ist, so ist jenes Subject, welches auf die angenommene Weise sich steigernd von jeder Objectivität nur zu höherer Subjectivität fortschreitet, das Subject mit dieser Bestimmung ist nicht mehr das bloße nicht nicht zu Denkende, rein Rationale, sondern eben diese Bestimmung war eine, durch

lebendige Auffassung der Wirklichkeit, oder durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschreitens zu versichern, dieser Philosophie aufgedrungne empirische Bestimmung. Dieses Empirische, hat ein später Gekommner, den die Natur zu einem neuen Wolfianismus, für unsre Zeit, prädestinirt zu haben schien, gleichsam instinctmäßig, dadurch hinweggeschafft, daß er an die Stelle des Lebendigen, Wirklichen, dem die frühere Philosophie die Eigenschaft beigelegt hatte, in das Gegentheil (das Object) über- und aus diesem in sich selbst zurück- zu gehen, den logischen Begriff setzte, dem er durch die seltsamste Fiction oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschrieb. Das letzte war ganz seine, von dürftigen Köpfen, wie billig, bewunderte Erfindung, wie auch, daß eben dieser Begriff in seinem Anfang als das reine Seyn bestimmt wurde. Das Princip der Bewegung mußte er beibehalten, denn ohne ein solches war nicht von der Stelle zu kommen, aber er veränderte das Subject derselben. Dieses Subject war, wie gesagt, der logische Begriff. Weil also dieser es war, der sich angeblich bewegte, nannte er die Bewegung eine dialektische, und weil im frühern System die Fortschreitung allerdings in diesem Sinn keine dialektische war, so hatte dieses System, dem er das Princip der Methode, d. h. die Möglichkeit, ein System auf seine Weise zu machen ganz allein verdankte, nach ihm gar keine Methode; die einfachste Art, die eigenthümlichste Erfindung desselben sich anzumaßen. Indeß die logische Selbstbewegung des Begriffs (und welches Begriffs!) hielt, wie vorauszusehen, so lang vor, als das System innerhalb des bloß Logischen fortging; so wie es den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hat, reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab; eine zweite Hypothese wird nöthig, nämlich daß es der Idee man weiß nicht warum? wenn es nicht ist, um die Langeweile

ihres bloß logischen Seyns zu unterbrechen, beigeht oder einfällt, sich in ihre Momente auseinanderfallen zu lassen, womit die Natur entstehen soll. Die erste Voraussetzung der angeblich nichts voraussetzenden Philosophie war, daß der reine logische Begriff als solcher die Eigenschaft, oder Natur hat, von selbst (denn die Subjectivität des Philosophirenden sollte ganz ausgeschlossen seyn) in sein Gegentheil umzuschlagen (sich gleichsam überzustürzen), um dann wieder in sich selbst zurückzuschlagen; was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken noch imaginiren, sondern nur eben sagen kann. Das Abbrechen der Idee d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst war eine zweite Fiction, denn dieser Uebergang (zur Natur) ist nicht mehr ein dialektischer, sondern ein anderer, für den es schwer seyn möchte, einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie gibt, und für den auch der Erfinder selbst in seinem System keine Kategorie hat. Dieser Versuch, mit Begriffen einer schon weit entwickelten Realphilosophie (an einer solchen war seit Cartesius gearbeitet worden), auf den Standpunkt der Scholastik zurückzugehen, und die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff anzufangen; wiewohl selbst dieser nicht gefunden oder richtig erkannt war, und das vorn abgewiesene Empirische durch die Hinterthür des Anders- oder sich-untreu-Werdens der Idee wieder eingeführt wurde; diese Episode in der Geschichte der neuern Philosophie also, wenn sie nicht gedient hat, dieselbe weiter zu entwickeln, hat wenigstens gedient, auf's Neue zu zeigen, daß es unmöglich ist, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen.

Also, um jetzt zu dem Verfasser zurückzukehren, wenn man unter dem ganz von vorn Anfangen der Philosophie nur das

Anfangen von dem schlechterdings nicht nicht zu Denkenden versteht, so hat dieß keine Schwierigkeit und bedarf nur jener kurzen schon erwähnten vorgängigen Ueberlegung. Aber gleichwie alle jene Formen, die man als aprioriſche bezeichnet, eigentlich nur das Negative in aller Erkenntniß (das, ohne welches keine möglich iſt), nicht aber das Poſitive (das, durch welches ſie entſteht) in ſich ſchließen, und wie dadurch der Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den ſie an ſich tragen, nur als ein negativer ſich darſtellt: ſo kann man in jenem abſoluten Prius, welches, als das ſchlechthin Allgemeine und Nothwendige (als das überall nicht und in nichts nicht zu Denkende), nur das Seyende ſelbſt (αὐτὸ τὸ ΄ΟΝ) ſeyn kann, ebenfalls nur das negativ Allgemeine erkennen, das, ohne welches nichts iſt, aber nicht das, wodurch irgend Etwas iſt. Verlangt man nun aber das Letzte, d. h. verlangt man die poſitive Urſache von Allem und daher auch poſitive Wiſſenſchaft, ſo iſt leicht einzuſehen, daß man zu dem poſitiven (aber den negativen in ſich tragenden) Anfang weder auf dem Wege des Empirismus allein t(denn dieſer reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Weſens, welcher der ſeiner Natur nach aprioriſche, nur im reinem Denken mögliche) Begriff iſt, noch auf dem des Rationalismus (der ſeinerſeits über die bloße Denknothwendigkeit nicht hinaus kann) zu gelangen vermag. Hier alſo, d. h. wenn man auf dieſem Standpunkt ſich befindet, oder um auf dieſe Weiſe anzufangen, wird jene einfache Ueberlegung allerdings nicht hinreichen, und die Frage an ihrer Stelle ſeyn: wie weiß ich das? oder vielmehr, wie komme ich dazu, dieß wiſſen zu wollen? Aber dieſe Vorbereitung hätte in keinem Fall bis zu jenen pſychologiſchen Thatſachen hinabzuſteigen, weder wie ſie der Verfaſſer darſtellt,

noch wie sie sich vielleicht anders darstellen ließen; wie wir denn bei dieser Gelegenheit überhaupt gestehen wollen, daß uns, angenommen selbst, wir wären mit dem Verf. über den ersten Satz, daß alle gesunde Philosophie von Beobachtung und Erfahrung ausgehen müsse, noch in einem andern Sinn, als dem oben angedeuteten einverstanden, seine Anhänglichkeit an die Begründung durch psychologische Thatsachen darum doch nicht einleuchten würde; immer werden diese als höchst dürftige erscheinen, gegen jene großen Principien des Werdens, wie sie z. B. Platon im Philebos darstellt, und die durch bloße Analyse der Erfahrung überhaupt, aber nicht gerade der psychologischen zu finden sind, wie sie denn, selbst aus der Natur der Zahlen oder den Principien der Geometrie wie von den Pythagoreern abgeleitet, dennoch, inwiefern diese dabei bloß als ein Gegebenes vorkommen, am Ende nur aus der Erfahrung genommen sind. Wir wollen jener Psychologie einen gewissen, propädeutischen Nutzen als Vorübung für die Philosophie überhaupt nicht absprechen; (einen begründenden könnten wir nie ihr zugestehn). Zur Vorbereitung auf eine bestimmte Philosophie, und insbesondere auf die, von welcher hier die Rede ist, hat sie aber kein Verhältniß. Für die subjectiv nöthige Vorbereitung zu dieser hat der philosophische Geist selbst bereits besser gesorgt, der in den verschiednen philosophischen Systemen, wie sie auf einander folgten, seine Lehrjahre zurückgelegt, und in Rationalismus und Empirismus seinen höchsten Gegensatz hervorgebracht hat, und es möchte darum hier allerdings etwas dem von Cousin so wahr und trefflich dargestellten Eklekticismus (wenn dieß gleich vielleicht nicht das passende Wort ist) Aehnliches an seinem Platze seyn. Indeß auch diese Vorbereitung ist, wie gesagt, nur eine subjectiv nothwendige, nöthig

nur für den erst zu jener Philosophie zu Erhebenden, nothwendig nur zum Verständniß der Erklärung, mit der sie rein beginnen könnte: Ich will nicht das bloße Seyende; ich will das Seyende, das Ist oder existirt*).

In diesem Sinn also steht der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß andrerseits der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitz des absoluten Prius, selbst des der Gottheit, zu seyn; ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältniß emancipirte, und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen. Hierbei wird also auch der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus in

*) An die Stelle des bloßen Seyenden (des höchsten aller rationalen, logischen Begriffe) hat die früher erwähnte Philosophie das reine Seyn, das Abstractum eines Abstractums gesetzt, von dem man allerdings sagen könnte, es sey ein reiner, nämlich leerer Begriff; aber eben darum noch in einem ganz andern Sinne Nichts, als in welchem sie es selbst dafür gibt, nämlich etwa so wie die Weiße ohne ein Weißes, oder die Röthe ohne ein Rothes. Das Seyn als Erstes setzen, heißt, es ohne das Seyende setzen. Aber was ist das Seyn ohne das Seyende? Das, was ist, ist das Erste, das Seyn nur das Zweite, für sich gar nicht denkbare. Auf gleiche Weise gebraucht ist das bloße Werden (zu dem von dem Seyn übergegangen wird) ein völlig leerer Gedanke, d. h. ein Gedanke, in dem nichts gedacht wird. Dergleichen Schaal- und Leerheiten haben nun für Tiefsinn gegolten. Es ist übrigens keine bloße Nachlässigkeit des Ausdrucks, oder ein Mißverstand des französischen Être, das allerdings beides bedeuten könnte, aber philosophisch gebraucht das Seyende (nicht das Seyn) bedeutet. Auch in der folgenden Uebersetzung sollte S. 17. Z. 7. la science de l'Être nicht durch: Wissenschaft des Seyns, sondern durch: Wissenschaft des Wesens oder des Seyenden (wie dieß in andern Stellen geschehen ist) übersetzt seyn.

einem viel höhern Sinn als bisher, und als ihn demnach auch der Verfaſſer, ſeinem, im Ganzen der gegenwärtigen Philoſophie parallelen Standpunct gemäß, nehmen konnte, zur Sprache kommen. Empirismus wird dabei nicht, wie ihn die Franzoſen und wohl der größte Theil der Deutſchen bis jetzt allein verſtehen, als Senſualismus und als — alles Allgemeine und Nothwendige in der menſchlichen Erkenntniß leugnendes Syſtem; er wird in dem höhern Sinne genommen ſeyn, in welchem man ſagen kann, daß der wahre Gott nicht das bloße allgemeine Weſen, ſondern ſelbſt zugleich ein beſondres oder empiriſches iſt. Ebenſo wird dann auch eine Vereinigung beider in einem Sinn, wie ſie bisher nicht zu denken war, zu Stande kommen, in einem und demſelben Begriff, von welchem, als gemeinſchaftlicher Quelle, das höchſte Geſetz des Denkens, alle ſecundären Denkgeſetze und die Principien aller negativen oder ſogenannten reinen Vernunftwiſſenſchaften ebenſowohl, als von der andern Seite der poſitive Inhalt der höchſten, allein eigentlich (sensu proprio) ſo zu nennenden Wiſſenſchaft ſich herleitet.

Gern haben wir daher auf Seite der Franzoſen und anderer nicht minder begabter Nationen, die ſich durch den empiriſchen Standpunct ihrer Philoſophie ſo ſehr von den Deutſchen unterſcheiden, dieſes Feſthalten am Empirismus ſchon längſt als eine bloße, wenn auch zum Theil nur blinde Proteſtation — nicht gegen Philoſophie, ſondern gegen den einſeitigen Rationalismus uns gedacht, von dem die Deutſchen bis jetzt nicht laſſen konnten; und gerade in ihrer Abneigung gegen dieſen haben wir, wenn auch in ziemlicher Ferne, ein Mittel der künftigen Verſtändigung mit ihnen geſehen; *) mochten wir gleich darum

*) Couſin beſitzt darüber einen ſchon im Jahre 1827 oder 28 geſchriebenen Brief des Verfaſſers dieſer Vorrede.

ihr Beharren bei einer großentheils unfruchtbaren Psychologie, die uns bei der großen Ausdehnung des Reiches der Erfahrung nur als eine traurige Beschränkung erscheinen konnte, nicht gutheißen.

So viel also von den methodologischen Bemerkungen des Verf., zumal in Bezug auf deutsche Philosophie (S. 7. 8). Wie viel Richtiges und Scharfsinniges wir in denselben gefunden, glaubten wir durch die ausführliche Exposition, zu der sie uns Anlaß gaben, am besten auszudrücken.

## II.

## Anwendung der Methode.

Das Princip der Methode ist also dem Verf. die Beobachtung überhaupt und die psychologische insbesondere. Ueber die Methode selbst gibt er dann folgende fernere Erklärung. Die Philosophie sey nicht eine Wissenschaft bloßer Thatsachen, sie sey auch eine Wissenschaft des Raisonnements, d. h. (denn anders wissen wir dieser Aeußerung keinen Sinn abzugewinnen, da wohl keine Philosophie, und die französische am wenigsten, das Raisonnement in einem allgemeineren Sinne von der Philosophie ausgeschlossen hat) eine Wissenschaft, die durch Schlüsse mittelst allgemeiner Principien auch auf Dinge oder Wahrheiten sich erweitere, die nicht mehr in der bloßen Beobachtung enthalten sind. Allgemeine, von der Personalität und eben darum auch über das Subject hinaus (objectiv) gültige Principien gibt nun aber dem Verf. erst die Vernunft. Allein die Vernunft und die Personalität sind ihm Thatsachen, zu deren Eruirung er nicht umhin kann, schon selbst des Raisonnements sich zu bedienen, und sich desselben wirklich bedient. Wir wollen sehen, wie der Verf. diesen Cirkel in dem folgenden Abschnitte zu erklären sucht, unstreitig dem wichtigsten der Abhandlung, weil er den Uebergang von

der bloßen Erfahrung zum rationellen Wissen, oder, wie der Verf. sagt, zur Ontologie erklärt.

## III.

## Uebergang von der Psychologie zur Ontologie.

Wenn der geneigte Leser den Anfang dieses Abschnittes mit Aufmerksamkeit gelesen, hat er leicht wahrnehmen können, daß schon bei dem Uebergang von der Passivität (Sensibilität) zur Activität der Begriff: Ursache, vorkommt. Zur Erklärung davon dient, was schon früher aus der Vorrede zu der nachgelassenen Schrift des Herrn v. Biran erwähnt worden. Dort heißt es (p. XIII): Der fruchtbarste von allen Begriffen, der, auf welchem die ganze Metaphysik beruht, ist gewiß der der Ursache. Dieser aber ist durch die Beobachtung unserer Activität unmittelbar gegeben. Hier ist er nicht mehr eine Hypothese, sondern der gewisseste in einer primitiven und durch sich selbst evidenten Thatsache, im Act des Wollens (gleichsam auf der That) erfaßte Begriff. Dagegen ebendaselbst S. XXXV sagt er: unwidersprechlich ist das Princip der Causalität mit dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit bekleidet, unmöglich aber und widersprechend ist, daß die bloße Wahrnehmung einer individuellen und zufälligen Ursache (nämlich unserer force causatrice) zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit führe. Dieses also supplirt die Vernunft. Unstreitig würde das Princip der Causalität sich nicht entwickeln, wenn nicht vorläufig die positive Notion einer individuellen Ursache uns, in dem Willen, gegeben wäre, aber eine zufällige Notion, geht sie einem nothwendigen Princip auch voraus, erklärt es nicht und kann noch weniger es selbst seyn. Zuerst also (so verstehen wir den Verf.) entdeckt sich uns in der Thatsache unserer eigenen Activität (im Actus der Volition) die einfache Notion der Ursache (wir lassen den

Sinn dieſes Satzes unerörtert); die Application des auf dieſe Weiſe in einer unmittelbaren Erfahrung gegebenen Begriffes auf den Sinneneindruck, daß ich nämlich auch für dieſen eine Urſache vorausſetze, die nicht ich ſeyn kann, geſchieht bloß analogiſch und ſomit nur im Denken; aber die Berechtigung, dieſen Zuſammenhang (mit der Urſache) als einen objectiven auszuſprechen, d. h. auszuſprechen, daß die gedachte Urſache außer mir wirklich exiſtirt, dieſe gibt mir nur erſt die Vernunft. Dieſe (ſo drückt ſich der Verf. S. 15 der nachfolgenden Schrift aus) offenbart uns, was nicht wir iſt, Objecte, die außer der Sphäre des Subjects liegen, die Exiſtenz einer äußern Welt. Die Wirkung der Vernunft iſt alſo, vermittelſt des meinem Bewußtſeyn auferlegten Geſetzes der Cauſalität, mich der Exiſtenz der äußern Urſache, und ſomit einer äußern Welt, gewiß zu machen.

Was gibt mir aber, wäre hier zu fragen, den Begriff der Exiſtenz, der offenbar ein höherer ſeyn muß, da ich ihn auf die Urſache ſelbſt anwende, wie ich nicht werde umhin können, ihn auch auf die Subſtanz anzuwenden, zu welcher der Verfaſſer im Folgenden fortgeht? Wir müſſen dahingeſtellt ſeyn laſſen, ob er uns zugeſtehen wird, den Zuſammenhang ſeiner Entwicklung richtig aufgefaßt zu haben; jedenfalls wird er aus unſerer Darſtellung ſehen, was wenigſtens uns in derſelben unklar geblieben iſt. Die Schwierigkeit, die wir in ihr fanden, war, daß es uns ſchien, er könne, auf dem Wege ſeiner pſychologiſchen Entwicklung, zu der Vernunft, die ihm erſt allgemeine Begriffe und Principien gibt, ſelbſt nur mit Hülfe ſolcher Begriffe oder Principien gelangen. In Anſehung des Begriffs: Urſache, ſcheint dieſer Cirkel dadurch beſeitigt, daß er ihn als unmittelbare Notion ſchon in dem Gefühl von unſrer eigenen Thätigkeit gegeben ſeyn läßt. Aber wie verhält

es sich mit dem Begriff: Substanz? Dieser kommt, nach ihm, durchaus erst mit der Vernunft. Der Begriff der Substanz nämlich ist von dem Begriffe der Ursache im Grunde nicht verschieden. Die Substanz ist nur die cause en soi, die Ursache an sich, in ihrem Wesen, in der Potenz, als nichtwirkend betrachtet, so wie die eigentliche von uns so genannte Ursache nur die Ursache im Actus (die in der Wirkung betrachtete) ist. Nun gibt uns die unmittelbare Erfahrung (im eigenen Wollen) nur die Ursache im Actus, nicht aber das unergreifliche und unsichtbare Princip dieser Ursache, welches wir nothwendig denken, und das erst die Substanz ist. Die Vernunft allein also kann jenes, und daher die Substanz geben (a. a. O. p. XXXIII). Wird nun aber nicht schon auf dem Wege zur Vernunft der Begriff der Substanz angewendet? Allerdings, so scheint uns, und nicht bloß dieser, sondern sogar der Grundsatz der Substanz, von dem C. nicht spricht, obgleich ein solcher wohl eben so gut anzuerkennen ist, als ein Grundsatz der Causalität. Er braucht aber den Grundsatz und also noch vielmehr den Begriff schon eben, indem er von Facultäten spricht (Sinnlichkeit, Activität, Vernunft). Denn in der reinen Thatsache kommt nichts von einem Vermögen vor, sondern immer nur Actus; der Schluß von der reinen Thatsache auf ein Vermögen setzt den Grundsatz und also den Begriff der Substanz voraus; denn was ist ein Vermögen anders als eine cause en soi, eine ruhende Ursache, eine Ursache in der Potenz, und was führt ihn auf den Begriff des Vermögens, als der Grundsatz, daß den accidentellen Aeußerungen und Erscheinungen, die er im Bewußtseyn findet, ein Beharrendes, Wesentliches zum Grunde liege, das zu ihnen sich als Substanz (id quod substat) verhält?

Betrachten wir den versuchten Uebergang von der Psycho-

logie zur Ontologie im Allgemeinen, so unterscheidet sich Cousin von den Sensualisten der französischen Schule allerdings dadurch, daß er die Quelle der ontologischen Begriffe nicht in der Sinnlichkeit sucht; daß er ihre Quelle in die Vernunft, ein von der Sinnlichkeit wie von der Personalität unabhängiges Vermögen, setzt. Aber diese Vernunft ist ihm selbst etwas eben so rein Thatsächliches, Empirisches, nur Angenommenes und Unaufgeklärtes, wie die Sinnlichkeit; Etwas, das er nur braucht, um jedes Weiterdringen abzuschneiden, ein selbst Grundloses, das durch die gebrauchten Ausdrücke, worin einiger Einfluß Jacobi'scher Phrasen wahrzunehmen ist, nur mysteriöser wird; z. B. wenn er wiederholt: die Vernunft offenbare; eine Redensart, in der man die Absicht erkennt, demjenigen eine positive Bedeutung zu geben, was an sich nur eine negative hat, die in andern Ausdrücken anerkannt ist; z. B. wenn gesagt wird, daß die Vernunft uns verwehrt, nicht erlaubt (bei den limitirten Ursachen stehen zu bleiben), uns nöthigt u. s. f. Eine solche Nöthigung, die wir als etwas uns Eingepflanztes in uns finden, hat aber nicht das Ansehen eines nicht weiter Erklärbaren oder Abzuleitenden. Das bloße Gefühl der Nöthigung (z. B jedem Ereigniß eine Ursache vorauszusetzen) hat auch Dav. Hume nicht geläugnet, und nur, mit Recht, eine Erklärung desselben gesucht; dafür hätte er die qualitas occulta eines bloß supponirten selbst keine weitere Erklärung zulassenden Vermögens nicht gelten lassen. Das bloße Nicht-abhängig-seyn der Vernunft von Sinnlichkeit und Persönlichkeit (damit glaubt Cousin Alles gewonnen) gibt ihr noch lange nicht die Objectivität, die er ihr selbst zuschreibt; Kant läßt sie weder von dem Willen noch von der Sinnlichkeit abhängig seyn, und doch hat sie ihm, wie der Verf. (S. 13) bemerkt, keine über das Subject hinaus-

gehende Gültigkeit. Die Vernunft ist dem Verfasser nichts Subjectives (nämlich aus der Persönlichkeit Stammendes), aber sie ist ihm doch nur im Subject (in uns); als solche eben bedarf sie der Erklärung, wenn ihr zugleich wahre Objectivität (nicht bloß im Kantischen Sinne) zugestanden wird. Diese Erklärung kann, wie leicht zu sehen, nur darin gefunden werden, daß sie selbst vom Object abstammt, freilich nicht durch Vermittlung der Sinnlichkeit, die einzige Art, wie man dieß bis jetzt zu denken gewußt hat, sondern, daß sie nur das subjectiv gesetzte, aus der Objectivität in die ursprüngliche Priorität und Subjectivität wiederhergestellte Prius selbst ist. Jedenfalls setzt diese Erklärung einen Proceß voraus, mit dem sich der Verfasser noch immer nicht einlassen zu wollen scheint. Darin möchte ebensowohl die Mangelhaftigkeit seiner eigenen, als seiner Darstellung der deutschen Philosophie liegen. Denn gerade der Begriff des Processes ist das, was der eigentliche Fortschritt war in der neuern Philosophie, und nicht in dem Materiellen der Sätze, die z. B. S. 39 f. aufgestellt sind, sondern in ihrer Methode ist das wahre Wesen der deutschen Philosophie. Wir meinen natürlich nicht den Begriff des Processes in der uneigentlichen und mißbräuchlichen Anwendung, worin er dem Verf. vielleicht allein bekannt geworden, auf den logischen Begriff; wir meinen den realen Proceß jener Philosophie, die den Begriff des Processes überhaupt zuerst einführte.

Der letzte metaphysische Gipfel wird erreicht durch die von der Vernunft dem Bewußtseyn aufgelegte Nothwendigkeit, von den beiden limitirten Ursachen (dem Ich und Nicht-Ich), die, soweit limitirt, so weit nicht Ursachen sind, zu der illimitirten, zu der eigentlichen, zu der wahren Ursache fortzugehen, die jenen das Seyn gibt und sie darin erhält. Auf diese all-

gemeinen Bestimmungen aber, mit denen, wie jeder sieht, nicht das Geringste von einem eigentlichen Wissen verbunden ist, beschränkt sich Alles; bemerkenswerth ist indeß, wie der Verf. schon einfach damit, daß ihm Gott nur unter dem Titel der Ursache gegeben sey (denn Substanz sey er nur, sofern Ursache), seine Philosophie vom Pantheismus völlig geschieden glaubt. Der Gott des Spinoza nämlich sey nur eine Substanz und nicht eine Ursache; allein nur nicht eine transitive und accidentelle (freiwollende) ist er, allerdings aber eine immanente, nothwendige. Der Gott seines Systems dagegen sey wesentlich Ursache, und könne daher gar nicht nicht-schaffen (produire); aber, wenn dem so ist, so ist er eine Ursache, gerade wie die des Spinoza. Wenigstens gestehen wir, uns den Unterschied nicht völlig deutlich machen zu können.

## IV.

## Allgemeine Ansichten über die Geschichte der Philosophie.

Alles, was Cousin über Geschichte der Philosophie und ihre Behandlung hier und anderwärts im Allgemeinen gesagt hat, ist durchaus trefflich und trägt das Gepräge tiefer Kenntniß, wie es sich von dem geistvollen Uebersetzer Platons, dem Herausgeber des Proklos nicht anders erwarten läßt. Ein Theil dieses Abschnittes indeß enthält mehr exoterische, wiewohl höchst interessante Aeußerungen, gewissermaßen Confessions des Verf. über den Gang seiner philosophischen Bildung, sein Verhältniß zu Lehrern und Vorgängern. In Ansehung Jacobi's wäre zu bemerken, daß dieser die S. 36 angegebene Auskunft, die Quelle des Enthusiasmus, des Glaubens, des Gefühls, des Schauens, von dem er früher sprach, in die Vernunft selbst zu setzen, in späterer Zeit selbst schon gefunden und benutzt hat. Das Wort:

Misologie, das Tennemann auf ihn angewendet hatte, erregte ihm einen solchen Schrecken, und andere Einflüsse wirkten so auf ihn, daß er in der letzten Ausgabe seiner Werke den Leser bat, überall, wo Vernunft mit herabsetzenden Ausdrücken sich fand, statt derselben Verstand zu setzen, und umgekehrt, wo von einem schauenden Verstand die Rede war, eine schauende Vernunft zu substituiren, so wenig dieß nun auch paßte, da Anderes stehen blieb; überhaupt bestrebte er sich, seine frühere Lehre, so gut es nur gehen wollte, zu rationalisiren, seinen Frieden mit der Vernunft zu machen. Sein Glaube war, wie einer seiner eifrigsten Anhänger, nach Jacobi's Tode und nicht lange vor seinem eigenen, bezeugen zu können versicherte, ein reiner Vernunftglaube. Weiterhin spricht der Verf. von seinen persönlichen Verhältnissen zu den spätern deutschen Philosophen. Man wird dabei nicht vermeiden können, die jugendliche Zuversicht zu bewundern, mit welcher der Verfasser, der S. 38 selbst zu verstehen gibt, daß er von Hegel wenig oder nichts verstanden, nach seinem eigenen Ausdruck hingeht, den großen Mann zu profezeyen! Welcher Dank ihm dafür geworden, kann man zum Theil aus gegenwärtiger Schrift, zum Theil anderwärts sehen. Von den Deutschen indeß, denen, die einen wirklichen Verstand von ihrer Philosophie haben, kann er wenigstens gewiß seyn, daß sie seine weise Zurückhaltung nur gebilligt, und nie darum ihn getadelt haben, weil er nicht den Parteigänger irgend einer deutschen Philosophie in Frankreich gemacht hat. Er fühlte unstreitig, daß die deutsche Philosophie selbst noch in einem Proceß begriffen sey, dessen wahre, ihn erst erklärende Krisis noch bevorstehe. Ihm konnte es nie gemäß seyn, von jener Erschöpfung und Abstumpfung der Geister, für die das Widrigste und Abstoßendste zum Anziehendsten wird (man denke nur an das plumpe Scandal des St. Simonismus!), für einen

augenblicklichen und vorübergehenden Effect Gebrauch zu machen. Willkommen sind uns die lebhafteren Geister, wenn sie mit uns forschen und untersuchen, nicht aber wenn sie urtheilen wollen, ehe sie gelernt haben, oder wenn sie an der bloßen Küste deutscher Wissenschaft wie Freibeuter umherschwärmend, und bald an diesem, bald an jenem Punkt ans Land steigend, sich schon Herren des Landes wähnen. Betrübend freilich, wenn der Ton und die Manieren politischer Parteiungen auch in die Litteratur übergetragen werden, aber selbst dadurch kann der wahre wissenschaftliche Genius Frankreichs nicht untergehen, wo unter allen Erschütterungen noch immer die tiefsten und gründlichsten Studien ihren Werth behalten, und — um aus einem der Philosophie fremden obwohl für philosophische Forschung nicht unwichtigen Gebiete Ein Beispiel anzuführen, noch immer Männer, wie Eugen Bournouf, aufstehen. — Cousin wurde die Liebe zur deutschen Philosophie als eine antinationale Tendenz vorgeworfen; aber im Gegentheil hat er jenen nationalen Charakter treu bewahrt, von dem er sagt, daß Reinheit, Präcision und Klarheit des Zusammenhangs ihm Bedürfniß ist. Ist irgend Jemand berufen, Frankreich in der Folge einen wahren Begriff von dem Gange und der genetischen Entwicklung der neueren Philosophie zu geben, so ist es Cousin, der unverdrossenes Forschen, Scharfsinn, Gleichmuth, würdige Unparteilichkeit, kurz alle Eigenschaften, die einen selbstphilosophischen Geschichtschreiber der Philosophie bilden, in eminentem Grade in sich vereinigt und durch seine ganze wissenschaftliche Laufbahn bewährt hat.

Was der Verf. besonders über sein Verhältniß zur theologischen Schule in Frankreich gesagt hat, verdiente auch in Deutschland von manchen Seiten Beherzigung.

München, im Mai 1834.

Schelling.

Ich gebe diese Fragmente, mit kaum erwähnungswerthen Verbesserungen, gerade so wieder in den Druck, wie sie im Jahre 1826 erschienen sind. Ich hielt es für das Beste, diesem Werke, wenn anders eine Sammlung von bloßen Bruchstücken diesen Namen verdient, seinen ursprünglichen Charakter sammt den Mängeln und Eigenthümlichkeiten zu bewahren, mit denen es zuerst vor das Publicum trat.

Von diesen Fragmenten verdiente allein die Vorrede einige Beachtung, die ihr auch weit über meine Erwartung zu Theil wurde. In Deutschland fand sie eine nachsichtsvolle Aufnahme und einen geschickten Uebersetzer.*) Im Norden Italiens**) wurde sie durch eine Uebersetzung verbreitet, deren Genauigkeit einen mit diesen Materien vertrauten Geist verräth. Ja sie erregte selbst in England einige Theilnahme, und zu meinem nicht geringen Erstaunen zog sie sogar die Blicke der transatlantischen Kritik***) auf sich. In Frank-

*) Religion und Philosophie in Frankreich, von F. W. Carové, Dr. der Philosophie. Göttingen. 1827. Man sehe im Globe vom 9. März 1830 die Berichterstattung über diese Uebersetzung und deren Noten.

**) Manuale di Filosofia di A. Mathiae, traduzione di tedesco, con un saggio della nuova Filosofia francese del signor Cousin. Lugano. 1829.

***) NorthAmerican Review, n°. LXIV. Julius. 1829. Dieser Artikel ist von Herrn Everett, ehemaligem Gesandten der vereinigten Staaten in Spanien.

reich gab sie Anlaß zu einer Polemik, die für die Sache der Philosophie nicht ohne Nutzen blieb. Ich bin weit entfernt, nach einem Verlaufe von sechs Jahren diese Polemik, deren Details, wie sie es verdienen, sämmtlich der Vergessenheit übergeben sind, von neuem anzufachen und in dem Nachfolgenden wieder aufzunehmen. Nur mit einigen Worten will ich mich hier darüber aussprechen, die bei dem gegenwärtigen Stande der Dinge vielleicht doch noch an der Stelle seyn dürften.

Die Vorrede dieser Fragmente war bestimmt, von dem allgemeinen Systeme, auf das sie sich beziehen, nur eine Idee zu geben; sie konnte dasselbe lediglich erst ankündigen, obgleich sie wenigstens alle Elemente desselben in ihrem Zusammenhange und ihrer Uebereinstimmung bereits erkennen läßt. In dieser flüchtigen Skizze sind es die nachstehenden vier Punkte, auf die sich alles Uebrige zurückführen läßt:

1. die Methode;
2. die Anwendung der Methode auf denjenigen Theil der Philosophie, den die Methode selbst an die Spitze aller übrigen stellt, nämlich auf die Psychologie;
3. der Uebergang von der Psychologie zur Ontologie und zur höheren Metaphysik;
4. die allgemeinen Ansichten über die Geschichte der Philosophie.

## I.

Hier, wie allerwärts und jederzeit, erkläre ich mich für die Methode, welche den Ausgangspunkt aller gesunden Philosophie in die Erforschung der menschlichen Natur, und demnach in die Beobachtung setzt, von dieser zur Induction und zum Raisonnement fortschreitet, um aus der Beobachtung alle in ihr enthaltenen Folgerungen zu ziehen. Man irrt sich, wenn man sagt, daß die wahre Philosophie eine Wissenschaft bloßer Thatsachen ist, und nicht hinzusetzt, daß sie auch eine Wissenschaft des Raisonnements ist. Sie beruht auf Beobachtung, aber sie hat keine andere Gränze, als die der Vernunft selbst, so wie die Physik von der Beobachtung ausgeht, aber ohne dabei stehen zu bleiben, indem sie vielmehr vermöge des Calculs sich zu den allgemeinen Gesetzen der Natur, ja zum System der Welt selbst erhebt. Was aber der Calcul in der Physik, ist das Raisonnement in der Philosophie; denn, Allem zufolge, ist der Calcul nur das Raisonnement in seiner einfachsten Form. Der Calcul ist nicht etwa eine geheimnißvolle Macht, er ist die Macht der menschlichen Vernunft selbst; seine Eigenthümlichkeit liegt bloß in seiner Sprache.

Die Philosophie hört auf, zu seyn, was sie ist, sie gibt ihr Ziel auf, das in der Erkenntniß und Erklärung aller Dinge, mittelst gesetzmäßiger Anwendung unserer Geisteskräfte, besteht, sobald sie auf den unbeschränkten Gebrauch der Vernunft verzichtet; und eben so verirrt sie sich auf der anderen Seite und führt die Vernunft selbst irre, wenn sie dieselbe nur auf Gerathewohl anwendet, statt sie auf gewissenhaft beobachtete und streng geordnete

Thatsachen zu stützen. Zwei Gefahren also drohen ihr: ein ungeregelter Schwung, der sich, mit Geringschätzung der Beobachtung oder zu flüchtiger Rücksichtnahme auf dieselbe, gewagten Inductionen überläßt, und eine engherzige Forschung, die, im Widerspruch mit unseren innigsten Bedürfnissen und gebieterisch'sten Instincten, an den Armseligkeiten einer unfruchtbaren Beobachtung haftet. Die Philosophie bloß auf die Beobachtung beschränken, hieße so viel, als sie, mit oder ohne Absicht, auf die Bahn des Skepticism leiten; die Beobachtung vernachlässigen, so viel, als sie in das Gebiet der Hypothesen weisen. Der Skepticism und die Hypothese sind die zwei Klippen der Philosophie. Die wahre Methode vermeidet die eine, wie die andere. Sie nimmt weder den Anfang für das Ende, noch das Ende für den Anfang. Sie läßt dem Raisonnement keine Gränzen vorschreiben, aber sie verlangt, daß es sich auf hinreichende Beobachtung stütze; denn von dem Werthe der Beobachtung wird später der Werth der ganzen Wissenschaft abhangen. Und wenn auch die Philosophie sich jeden weiteren Gebrauch der höheren Kräfte der Intelligenz vorbehält, so kann sie sich doch nicht gewissenhaft genug an die Beobachtung binden, und gleich der wahren Physik nicht laut genug dieselbe für ihren nothwendigen Ausgangspunkt erklären.

Es folgt hieraus von selbst daß die Philosophie, sich von der Physik nur durch die Natur der der Beobachtung zu Grunde liegenden Phänomene unterscheidet. Die Physik beschäftigt sich bloß mit den Phänomenen der äußeren Natur — dieser großen Welt, von der der Mensch einen so kleinen Theil ausmacht. Die Philosophie dagegen hat es mit den Erscheinungen jener anderen Welt zu thun, die

jeder Mensch in sich selbst trägt und mit Hülfe des inneren Lichtes wahrnimmt, welches man Bewußtseyn nennt, gleichwie er die äußere Welt durch seine Sinne wahrnimmt. Die Phänomene der inneren Welt erscheinen und verschwinden aber so schnell, daß das Bewußtseyn sie fast in einem und demselben Momente wahrnimmt und aus dem Gesichte verliert. Es genügt daher nicht, sie bloß flüchtig zu beobachten, sondern man muß sie, während sie über diesen beweglichen Schauplatz hinweg schreiten, durch die Aufmerksamkeit so lange, als nur immer möglich, festhalten. Ja man kann noch mehr thun, man kann ein Phänomen aus der Tiefe der Nacht, in die es verschwunden ist, vom Gedächtnisse wieder zurückfordern und es von Neuem sich vorstellen, um es mit größerer Gemächlichkeit zu betrachten; man kann davon den einen Theil oder die eine Seite vor der anderen ins Auge fassen, diese in den Hintergrund, jene in den Vordergrund treten lassen, und so die Standpunkte für die Anschauung verändern, um überallhin seine Blicke senden und den ganzen Gegenstand in seiner Totalität umfassen zu können. Dieß nun aber ist das Geschäft der Reflexion.

Diese ist für das Bewußtseyn eben das, was für unsere Sinne die künstlichen Werkzeuge. Es ist nicht genug, die Natur zu hören, man muß sie fragen, zur Beobachtung das Experiment hinzufügen. Die Erfahrung hat, ganz unabhängig von den Objecten, auf die sie sich bezieht, immer nur dieselben Bedingungen und Regeln; und indem man diesen Regeln nachgeht, gelangt man in der Wissenschaft vom Menschen, wie in der der Natur, auf genaue Classificationen. Diese Classificationen füllen den ganzeu ersten Theil der Philosophie aus, den-

jenigen nämlich, der an der Spitze aller übrigen steht, und den die Schule, weil er die Menschheit, die menschliche Seele, zu seinem eigenthümlichen Objecte hat, Psychologie nennt. Die Wissenschaft vom Menschen, die Psychologie, ist zwar allerdings nicht die ganze Philosophie, aber sie ist deren Grundlage. Dieser Punkt ist von der höchsten Wichtigkeit; denn er entscheidet über alles Uebrige und über den Charakter des ganzen Systemes. Auf seine Geltendmachung waren auch meine Lehrbestrebungen die ersten Jahre hindurch — und hoffentlich nicht ohne einigen Erfolg — gerichtet; denn bei jeder Gelegenheit habe ich ihn in Erinnerung gebracht und mich darauf gefußt, wie auf eine Sache, die bereits erwiesen ist, und auf eine Wahrheit, die keiner weiteren Erörterung mehr bedarf. Man hat sich auch noch nach mir hieran festhalten zu müssen geglaubt, und hat wohl daran gethan; denn man kann in der Philosophie nicht fest genug auf der wahren Methode bestehen, wenn man nur nicht zuletzt einen Gemeinplatz daraus macht, um selbst darauf auszuruhen und Andere damit hinzuhalten.

Ich wiederhole es also: ist die Psychologie auch nicht die Gränze der Philosophie, so ist sie doch ihre Grundlage; und indem ich von diesem Princip ausgehe, das in sich so viele andere begreift, sind meine philosophischen Bestrebungen in ihrem allgemeinsten Charakter durchaus in Uebereinstimmung mit dem Geiste der neueren Philosophie, die seit Descartes und Locke keine andere Methode als die der Erfahrung mehr zuläßt und die Wissenschaft der menschlichen Natur an den Anfang alles philosophischen Wissens setzt. Hierdurch schließt sich mein philosophisches Verfahren sogar eng an die Philosophie

des 18ten Jahrhunderts, die es fortſetzt, nicht ohne ſie zu modificiren; und dadurch trennt es ſich im Gegentheile von der neuen deutſchen Philoſophie.

Dieſe, welche in der Folge ihrer Begriffe die Ordnung der Dinge ſelbſt wiederzugeben trachtet, fängt mit dem Weſen der Weſen an, um ſodann durch alle Stufen der Exiſtenz bis zum Menſchen und deſſen verſchiedenen Fähigkeiten herabzuſteigen. Sie kommt zur Pſychologie durch die Ontologie und die vereinigte Phyſik und Metaphyſik. Und gewiß, auch ich bin überzeugt, daß in der univerſellen Ordnung der Menſch nur ein Reſultat iſt, eine Zuſammenfaſſung alles Vorausgehenden, und daß die Wurzel der Pſychologie im Grunde in der Ontologie iſt; aber wie weiß ich das, wie habe ich dieß gelernt? Weil ich bei meiner Unterſuchung des Menſchen gewiſſe Elemente in ihm unterſchieden habe, die ich mit andern Bedingungen und unter verſchiedenen Formen auch in der äußeren Natur finde, und weil ich ſo, von Inductionen zu Inductionen, von Verknüpfungen zu Verknüpfungen fortſchreitend, wohl zuletzt dahin gelangen mußte, beide Elemente, die der Menſchheit und die der äußeren Natur, an das unſichtbare Princip der einen und der andern anzuknüpfen. Aber ich habe nicht mit dieſem Princip angefangen, nicht gleich gewiſſe Vermögen oder Attribute in daſſelbe geſetzt; denn worauf hätte ich mich dabei geſtützt? Dieß wäre keine Induction geweſen, denn noch kannte ich weder den Menſchen, noch die Natur. Es wäre alſo eine Conſtruction geweſen, wie man es in Deutſchland nennt, oder eine Hypotheſe, wie wir es nennen. Iſt dieſe Hypotheſe auch eine Wahrheit, wie ich ſie dafür halte, ſo iſt ſie wiſſenſchaftlich darum nicht weniger

Digitized by Google

nichtig. Das Erste, worauf ich bei dem Versuche, zu wissen, nothwendig falle, bin ich selbst, denn ich bin das Werkzeug alles Erkennens; ich muß daher den Werth des Werkzeuges untersuchen, ehe ich es anwende, da ich eigentlich sonst nicht weiß, weder was ich thue, noch mit welchem Rechte ich es thue. Ohne Zweifel, jetzt weiß ich, daß die kleine Welt des Menschen nur der Reflex der großen Welt ist; aber durch die kleine Welt bin ich zu der großen gelangt, und nur mit Hülfe jener habe ich diese begriffen. Ich bin jetzt auf der Höhe des Berges, von wo sich meinen Blicken ein unermeßlicher Horizont aufdeckt; aber ich komme aus der Tiefe eines dunkeln Thales, und ich kann noch den Fußpfad wahrnehmen und Andern zeigen, der mich dahin geführt hat, um es auch ihnen möglich zu machen und sie zu ermuthigen, gleich mir hinanzuklimmen, anstatt sie glauben zu lassen und mich selbst zu überreden, ich sey dahin, wie vom Himmel gefallen. Mit Einem Worte, ich verlange, daß man in der Exposition der Idee dem Gange der Erfindung folge. Ich ziehe die Analyse der Synthese vor, weil sie die Ordnung, in welcher die Wahrheit gefunden worden, wiedergibt, und diese Ordnung die wahre ist, während die Synthese, indem sie die nothwendige Ordnung der Gegenstände zu geben sich anheischig macht, nur hypothetische Abstractionen zu erzeugen Gefahr läuft. Wohin wären wir gekommen, wenn der Urheber des Systems selbst nicht mehr oder weniger diese demüthige Methode befolgt hätte, die er verläugnet oder geringschätzt, nachdem er sie befolgt hat? Wohin gelangten wir, wenn man nicht, indem man ihn hört oder lies't, seine Behauptungen stillschweigend

an den auf anderem Weg erhaltenen Kenntniſſen prüfte? wenn man nicht am Ende auf einen Theil des Syſtems, nämlich die Pſychologie käme, deren Licht auf alle andern Theile zurückſtrahlt, und deren Wahrheit erſt den Maßſtab für die Wahrheit des ganzen Syſtems an die Hand gibt? Nimmt man die Syntheſe nur als eine Methode der Auseinanderſetzung für den Urheber und einige Adepten, ſo iſt dieß eine Frage der Kunſt. Macht man aber daraus eine Frage der Philoſophie, erhebt man die Syntheſe zur philoſophiſchen Methode, und erlaubt man ſich von der Höhe dieſer Methode mitleidig auf die pſychologiſche herabzuſehen, als unfähig, irgend ein großes Reſultat zu erreichen, ſo wird die Sache ernſthafter, und ich entferne mich von dem Genius ſelbſt, aus Furcht, auf ſeinen Spuren mich zu verirren.

II.

Wenn ich mich aber in Anſehung der Methode von der neueren deutſchen Philoſophie losſage und mich dafür der älteren franzöſiſchen des 18ten Jahrhunderts wieder nähere, ſo nehme ich doch keinen Anſtand, mich von dieſer bei der erſten Anwendung der uns gemeinſchaftlichen Methode wieder zu trennen. Denn dieſe Philoſophie beobachtet zwar, aber nur die Thatſachen, die ihr zuſagen, und bringt gleich von vorne herein die experimentirende Methode durch die Anſichten des Syſtemes aus ihrem Gleiſe.

Es iſt wahr, daß man im Bewußtſeyn, auf den erſten Blick, eine Reihe von Phänomenen wahrnimmt, die, in ihre Elemente aufgelöſ't, ſich auf die Senſation

beziehen. Dieſe Phänomene ſind eben ſo unbeſtreitbar, als zahlreich; ihr Spiel iſt, wenn auch ziemlich verwickelt, doch leicht zu entwirren; denn ſie beruhen zu ihrem Vortheile auf einer erſten Thatſache, die, indem ſie die Wiſſenſchaft vom Menſchen an die Naturwiſſenſchaften knüpft, ihr das Einleuchtende von dieſen zu geben ſcheint; es iſt dieß die Thatſache des Eindruckes, welcher auf die Organe ſtattfindet und unter Vermittlung des Gehirnes im Bewußtſeyn reproducirt wird. Die Meinung, daß dieſe auf den Sinneneindruck zurückgehende Reihe von Phänomenen alle, die wir im Bewußtſeyn antreffen, begreife, entſpringt daher aus einer ſehr natürlichen Täuſchung. Gäbe es aber wirklich nur eine ſolche einzige Claſſe von Phänomenen in unſerm Bewußtſeyn, ſo könnte man dieſe Phänomene auch nur auf ein einziges Vermögen beziehen, welches in ſeinen Verwandlungen alle übrigen Vermögen erzeugte. Dieſes Vermögen wäre alsdann die Senſibilität. Wenn aber die Senſibilität die Wurzel aller unſerer intellectuellen Vermögen ſeyn ſoll, ſo muß ſie nothwendig auch die Wurzel unſerer moraliſchen Kräfte ſeyn. Wenn Alles im Menſchen ſich lediglich auf Empfinden beſchränkt, dann kann bei ihm auch von nichts Anderem, als bloßem Genießen und Leiden die Rede ſeyn. Den Schmerz fliehen und die Luſt ſuchen — iſt dann die einzige Regel für unſer Handeln; daher mit Einem Wort ein ganzes Syſtem, deſſen Conſequenzen zu ziehen man nicht unterlaſſen hat, und deſſen Folgen in unſeren Tagen nur zu wohl bekannt ſind. Es iſt dieß das Syſtem der ſenſualiſtiſchen Schule, wie man ſie von dem Principe her genannt hat, das ſie einzig und allein anerkennt. Eine unparteiiſche Beob-

achtung macht sowohl das Princip, als das ganze System zu nichte, indem sie zeigt, daß in dem Bewußtseyn Erscheinungen vorkommen, die durch keine mögliche Anstrengung auf die bloße Sensation rechtmäßig zurückzuführen sind, daß eben dasselbe eine Menge Ideen und zwar sehr reeller besitzt, die im Leben nicht minder, als in der Sprache eine große Rolle spielen, und die aus der Sensation allein sich keineswegs erklären lassen. Wenn man die Einstimmung und die Beziehungen der menschlichen Vermögen unter einander bemerkt hat, kann man eben so wenig ihre Verschiedenheiten übersehen, und eine ernste Methode erweitert das Gebiet der Psychologie.

Ich habe die sämmtlichen Phänomene des Bewußtseyns nach drei Classen geordnet, die unter drei großen, elementaren Facultäten stehen, und durch ihre Combinationen alle andern erzeugen und in sich begreifen; diese Facultäten sind: Sensibilität, Activität und Vernunft. Es ist hier nicht an der Stelle, über diese Classification nähere Rechenschaft zu geben; es mag die Bemerkung genügen, daß sie einige Anerkennung gefunden, da ich sie fast in allen Werken, die seit einiger Zeit über Psychologie erschienen sind, wieder angetroffen.

Es ist wohl auch überflüssig, zu zeigen, wie eine Psychologie dieser Art die Philosophie der Sensation umstößt und zu einer in allen ihren Theilen geradezu entgegengesetzten Philosophie führt, mag man nun die Metaphysik, mag man die Moral, die Theodicee, die Politik oder die Geschichte ins Auge fassen. Diese Philosophie ward im neunzehnten Jahrhundert durch

die Schottiſche und die Kant'ſche Schule in Schwung gebracht. Beide bekennen ſich zu derſelben Methode, nur hat die letztere ſie bei weitem ſchärfer und umfaſſender angewendet; ſie hat die Pſychologie mit einer Maſſe geiſtvoller und tiefer Beobachtungen bereichert und wird ganz vorzüglich um der Erhabenheit und Schönheit ihrer Moral willen, unter den philoſophiſchen Schulen, die dem menſchlichen Geiſte zur Ehre gereichen, ſtets eine der bewunderungswürdigſten ſeyn.

Um ſich aber von dem großen Gewichte der Pſychologie zu überzeugen, bedenke man nur, daß ein einziger pſychologiſcher Irrthum hinreichte, um Kant auf einen Weg zu bringen, der ihn einem Abgrund nahe brachte. Die Analyſe, welcher Kant die menſchliche Vernunft unterwarf, erregt Staunen. Es iſt unmöglich, die Bedingungen und Geſetze ihrer Entwicklung mit größerer Schärfe und Präciſion zu beſchreiben; aber indem er nicht mit gleicher Sorgfalt die freie und wollende Thätigkeit analyſirte, hat dieſer große Mann überſehen, daß gerade an dieſe Claſſe von Phänomenen die Perſonalität geknüpft iſt, und daß die Vernunft, obwohl mit der Perſonalität verbunden, dennoch von Grund aus ſich von derſelben unterſcheidet. Denn wäre die Vernunft, gleich der Aufmerkſamkeit und dem Willen perſönlich, ſo folgte daraus, daß alle Begriffe, die ſie uns zuführt, ebenfalls perſönlich wären, daß alle Wahrheiten, die ſie uns entdeckt, bloß unſerer Auffaſſungsweiſe angehörten, und daß die für reell ausgegebenen Objecte, die Dinge, Weſen und Subſtanzen, deren Exiſtenz uns die Vernunft offenbaret, nur auf dieſem zweideutigen Zeugniſſe beruhten, nur eine ſub-

jective Bedeutung, d. h. eine solche, die sich lediglich auf das sie erfassende Subject bezöge, aber keine objective nämlich reelle und von dem Subjecte unabhängige Gültigkeit hätten. Man könnte an die Realität dieser Objecte wohl noch glauben, wennunsere Vernunft so beschaffen wäre, daß sie hieran nothwendig glauben müßte, wie sie wirklich nicht anders kann; aber dann wäre eine Kluft zwischen Glauben und Wissen, und all unser Wissen bestände nur darin, daß wir die inneren und psychologischen Bedingungen der Nothwendigkeit, zu glauben, mit Verzichtleistung auf alles reelle und selbstständige Wissen, erkennen würden. Daraus entspränge ein neuer und origineller Skepticism, der zwar nicht die in uns vorhandene Vernunft als ein von der Sensibilität nicht verschiedenes Vermögen betrachtete, noch läugnete, daß die Vernunft bei geregelter Entwicklung uns wirklich die Idee von der Seele, von Gott und der Welt gewähre, es wäre also ein von dem der sensualistischen Schule, ganz verschiedener Skepticism, der sogar in der Psychologie durch den Dogmatism hindurchginge und bei dem Zweifel erst da anlangte, wo es sich um die Ontologie handelt, hier aber die Befugniß alles Ueberganges von der Psychologie zur Ontologie bestritte, — davon ausgehend, daß die Vernunft, als ein dem Subjecte eigenthümlich angehörendes Vermögen, nur innerhalb der Gränzen des Subjects Gültigkeit habe, und demnach alle objectiven und ontologischen Wahrheiten, die sie uns enthüllt, nur in dem Subjecte selbst ihren Grund haben, das nur durch eine ihm eigene und selbst subjective Kraft gleichsam außer sich gesetzt werde.

Verlangt man das letzte Wort dieses Systems zu

wiſſen, ſo hat man bloß von dem Principe zur Conſequenz, von dem bedächtigen Meiſter zu ſeinem kühnen Schüler fortzuſchreiten. Geht man von Kant auf Fichte über, ſo findet man bei jenem die Vernunft ſchon in ihrer Subjectivität, bei Fichte aber mit dem Ich in Eins verſchmolzen und zwar unter der Formel: das Ich ſetzt ſich, ſetzt die Welt, ſetzt Gott, es ſetzt ſich als die primitive und permanente Urſache, von der Alles ausgeht, und in die Alles zurückkehrt, wie mit dem Kreiſe zugleich auch nothwendig die Peripherie gegeben iſt. Das Ich ſetzt die Welt als eine einfache Negation ſeiner ſelbſt; es ſetzt Gott, wie Sich ſelbſt noch als abſolut betrachtet. Mit Fichte's abſolutem Ich iſt die Subjectivität nur auf ihrer letzten Stufe angelangt; es iſt zugleich die äußerſte und nothwendige Spitze des Kant'ſchen Syſtemes und deſſen Widerlegung. Der geſunde Menſchenverſtand ſtößt zwar eine ſolche ausſchweifende Conſequenz zurück; aber der Philoſophie liegt es ob, dieſe Conſequenz in ihrem Principe zu zerſtören, und dieſes Princip iſt die Subjectivität und Perſonalität der Vernunft. Dieß iſt der pſychologiſche Grundirrthum, den eine genauere Pſychologie vertreiben muß. Meine ganze Anſtrengung war deßhalb darauf gerichtet, zu beweiſen, daß das Weſen der Perſonalität, des Ichs vorzugsweiſe die frei wollende Thätigkeit ſey, und hierin eigentlich das beſtehe, was wir das Subject nennen, von welchem die Vernunft ſo völlig verſchieden iſt, als ſie von der Senſation und den organiſchen Eindrücken verſchieden iſt.

Gewiß, die Vernunft entwickelt ſich nur unter der Vorausſetzung, daß das Ich ſchon da iſt, gleichwie das Ich nur unter der Bedingung einer Senſation

und vorausgegangener organiſcher Bewegungen in's Bewußtſeyn tritt. Sie ſchließt ſich auf das engſte an die Perſonalität und Senſibilität an, aber ſie iſt weder das Eine, noch das Andere; und der Grund davon, daß ſie weder das Eine, noch das Andere iſt, iſt nur dieſer, weil ſie in uns iſt, ohne wir ſelbſt zu ſeyn, weil ſie uns das offenbart, was nicht wir ſind, Objecte, die von dem Subjecte ſelbſt verſchieden ſind und außer ſeiner Sphäre liegen. Auch hat das Menſchengeſchlecht noch keinen Augenblick in die Exiſtenz der Objecte, die ihm die Vernunft offenbart, z. B. in die Exiſtenz der äußeren Welt, einen Zweifel geſetzt, und ſogar darüber niemals ſich beunruhigt, ob dieſer Exiſtenz eine Wahrheit an ſich zukomme. Kein Mißbrauch der Sprache hat je ſo weit gehen können, die Offenbarungender Vernunft auf uns zu beziehen, uns zuzuſchreiben. Man ſagt: meine Handlung, alſo auch meine Tugend, mein Vergehen; denn wir rechnen ſie uns zu; wir ſind und fühlen uns dafür verantwortlich, weil wir fühlen, daß wir die Urſache davon ſind. Man ſagt wohl auch: meine Vernunft, aber nur, um die Beziehung auszudrücken, in welcher die Vernunft zu dem Ich im Bewußtſeyn ſteht. Eben ſo ſagt man: mein Irrthum, und das mit Recht; denn gar oft haben wir ja unſere Irrthümer verſchuldet und machen uns darüber Vorwürfe. Aber, ich frage, wer in aller Welt wagte es, zu ſagen: meine Wahrheit? Jeder fühlt, jeder weiß, daß die Wahrheit weder ſein, noch irgend eines Menſchen iſt. Wunderliche Inconſequenz! Man beſtreitet die Unabhängigkeit der Vernunft, wenn ſie uns über das Bewußtſeyn hinausführt; aber inner-

halb des Bewußtseyns soll sie gelten. Wer zweifelt, z. B. an der Wahrheit der unmittelbaren Appercep-tionen des Bewußtseyns, auf denen das Bewußtseyn unserer persönlichen Existenz beruht? Kein Skeptiker zweifelt daran; denn keiner zweifelt wenigstens, daß er zweifelt; aber nicht zweifeln, daß man zweifelt, heißt: wissen, daß man zweifelt; heißt: etwas wissen; heißt also überhaupt: wissen.

Was aber weiß, erfaßt, erkennet auf solche Weise oder Solches, außer eben die Vernunft? Ist also die Erkenntniß, welche die Vernunft in diesen Gränzen und in solchem Maße gewährt, unbestreitbar, warum wären es die anderen Erkenntnisse, welche dieselbe Vernunft gewährt, weniger? Warum die Unabhängigkeit der Vernunft zugeben in dem einen Falle und nicht in dem anderen? Die Vernunft ist Eine in allen ihren Stufen. Man hat nicht das Recht, ihr Ansehen will-kürlich zu erweitern und einzuschränken, beliebig ihr zu sagen: bis hieher sollst du gehen und nicht weiter.

## III.

Hat man einmal der Vernunft ihr wahres We-sen und die ihr gebührende Unabhängigkeit wieder ein-geräumt, so nimmt man wohl auch keinen Anstand, die Rechtmäßigkeit ihrer Anwendung auch selbst dann noch anzuerkennen, wenn sie in geregelter Weise über das Bewußtseyn hinausgeht, auf dessen Kreis man sie beschränkt hat. Die Vernunft hat es eben so wohl mit dem Wesen der Dinge, als den Erscheinungen zu thun; sie gibt uns von der Welt und von Gott

mit

mit derſelben Zuverläſſigkeit Kunde, wie von unſerer Exiſtenz und der geringſten ihrer Modificationen. Die Ontologie beſteht daher mit eben ſo gutem Rechte, wie die Pſychologie, weil gerade dieſe letztere, indem ſie uns über das Weſen der Vernunft aufklärt, uns ſelbſt zur Ontologie führt.

Die Ontologie iſt die Wiſſenſchaft des Seyns, ſie iſt die unſerer perſönlichen Exiſtenz, die der äußeren Welt und Gottes. Die Vernunft gewährt uns dieſe dreifache Erkenntniß mit demſelben Rechte, mit dem ſie uns jede andere, auch die geringſte gewährt. Sie iſt das Vermögen alles Wiſſens, das einzige Princip aller Gewißheit, die einzige Regel des Wahren und Falſchen, des Guten und Böſen. Sie allein vermag ihre eigenen Verirrungen wahrzunehmen, ſich ſelbſt zu berichtigen, wenn ſie ſich betrogen, ſich auf den rechten Weg zurückzulenken, wenn ſie auf einen falſchen gerathen, ſich anzuklagen, ſich freizuſprechen und ſich ſelbſt zu verurtheilen. Und man darf ja nicht glauben, daß die Vernunft etwa weitläufiger Entwickelungen bedürfe, um dem Menſchen dieſe dreifache Erkenntniß von ſich, von der Welt und von Gott zu verſchaffen; nichts weniger, als dieß — dieſe Erkenntniß iſt uns in jedem ihrer Theile vollſtändig, ſie iſt uns in jeder Thatſache des Bewußtſeyns, in der erſten, wie in der letzten, gegeben. Wiederum iſt es die Pſychologie, welche hier die Ontologie erhellt, aber eine Pſychologie, die nur mittelſt einer gründlichen Reflexion zu erreichen iſt.

Läßt ſich von einer einzigen Thatſache des Bewußtſeyns die Mitwirkung der Aufmerkſamkeit aus-

schließen? Man schwäche die Aufmerksamkeit oder nehme sie ganz hinweg, so verwirren sich unsere Gedanken und verlieren sich allmählich in unbestimmte Träumereien, die bald selbst verschwinden und für uns aufhören, eine Bedeutung zu haben. Selbst die Sinneswahrnehmungen stumpfen sich ab, wenn ihnen die Aufmerksamkeit entzogen wird, und es kann in diesem Falle nur noch von organischen Eindrücken die Rede seyn. Der Eindruck auf ein Organ ist oft sehr heftig, und dennoch faßt ihn der Geist nicht auf, wenn er auf etwas Anderes gerichtet ist; in diesem Falle hat er weder Empfindung, noch Bewußtseyn davon. Die Aufmerksamkeit ist folglich die Bedingung alles Bewußtseyns.

Ist nun aber nicht jeder Act der Aufmerksamkeit ein mehr oder weniger freiwilliger Act? Und unterscheidet sich nicht jeder freiwillige Act eben dadurch, und wird daran erkannt, daß wir uns als Ursache desselben betrachten? Und ist es nicht diese Ursache, deren Wirkungen wechseln, indeß sie selbst immer dieselbe bleibt, — diese Macht, die sich uns nur durch ihre Acte offenbart, aber sich selbst von diesen wohl unterscheidet und nicht von denselben erschöpft wird; ist es, sage ich, nicht eben diese Ursache, diese Kraft, die wir Ich — unsere Individualität, unsere Persönlichkeit nennen, an der wir niemals zweifeln, und die wir nie mit einer anderen verwechseln, weil wir nie auf eine andere Persönlichkeit die freiwilligen Acte beziehen, die uns von der unsrigen das innigste Gefühl und eine unerschütterliche Ueberzeugung gewähren?

Das Ich ist uns also unter dem Begriffe der Ursache und der Kraft gegeben. Aber diese Kraft, diese

Ursache, die wir sind, — vermag sie Alles, was sie will, und begegnet sie keinen Hindernissen? Findet sie doch in jedem Augenblicke Widerstand aller Art, und gesellet sich zum Gefühle unserer Macht immerwährend das unserer Schwäche! Tausend Eindrücke bestürmen uns unaufhörlich; nehme ich die Aufmerksamkeit hinweg, so gelangen sie nicht bis zum Bewußtseyn. Füge ich die Aufmerksamkeit hinzu, so fängt das Phänomen der Sensation an. Indem ich nun den Act der Aufmerksamkeit auf mich als Ursache beziehe, kann ich nicht auf dieselbe Weise auch die Sensation auf mich beziehen, auf welche die Aufmerksamkeit angewendet wird; ich vermag es nicht, aber dennoch kann ich nicht umhin, auch sie auf eine Ursache zu beziehen, nur ist diese nothwendig eine andere von mir, nämlich eine äußere, deren Existenz indeß für mich so gewiß, als meine eigene ist; denn sie wirkt zu demselben Phänomen mit, das mir die Gewißheit meiner eigenen Existenz gibt, und ich kann die beiden Ursachen nicht trennen, ich muß die eine seßen, so wie ich die andere seße.

Wir hätten also jeßt zwei von einander unterschiedene Ursachen, die eine als persönliche, die wir im Mittelpunkt des Bewußtseyns selbst seßen, die andere, die wir außerhalb des Bewußtseyns denken müssen, und demnach als äußere bestimmen.

Jene Ursache nun, die wir selbst sind, ist offenbar beschränkt, unvollkommen und endlich, weil sie sich alle Augenblicke gehindert und begränzt findet, durch jene mannichfaltigen und abwechselnden Ursachen, auf die wir nicht umhin können, die nicht von uns hervorgebrachten Phänomene zu beziehen, bei denen wir

uns rein leidend, nicht wollend verhalten. Von der anderen Seite sind aber diese Ursachen selbst auch beschränkte und endliche, weil wir ihnen bis auf einen gewissen Grad Widerstand leisten, wie sie uns widerstehen, weil wir ihre Wirksamkeit einschränken, wie sie die unsrige, und weil sie selbst sich untereinander beschränken. Es ist nun eben die Vernunft, welche uns diese zwei Arten von Ursachen entdeckt; sie ist es, die, im Bewußtseyn sich entwickelnd und zu gleicher Zeit in ihm Aufmerksamkeit und Sensation findend, sobald sie diese als zwei simultane Phänomene wahrgenommen hat, uns unmittelbar auf die zwei Arten von einander verschiedener, aber wechselseitig sich bedingender und einander beschränkender Ursachen führt, auf die jene zwei Phänomene sich beziehen. Bleibt aber die Vernunft hiebei stehen? Nein, denn es ist ebensowohl eine Thatsache, daß, den Begriff endlicher und beschränkter Ursachen einmal gegeben, wir nicht umhin können, eine höhere absolute und unendliche Ursache zu denken, welche selbst die erste und letzte Ursache aller übrigen ist. Die innere, die persönliche Ursache, und die äußeren Ursachen sind unbestreitbar in Bezug auf die ihnen eignen Wirkungen — Ursachen; aber dieselbe Vernunft, die sie uns als Ursachen gibt, zeigt sie uns auch als beschränkte und bloß relative, und erlaubt uns demgemäß nicht, bei ihnen als solchen stehen zu bleiben, die sich selbst genügen, nöthigt uns vielmehr, sie auf eine höchste Ursache zu beziehen, die ihnen das Seyn gegeben und sie darin erhält, die, ihnen gegenüber, das ist, was sie in Beziehung auf die ihnen zugeschriebenen Phänomene sind, und die als — Ursache aller Ursachen und als Seyn alles Seyns — erst sich selbst und

der Vernunft genügt, welche über sie hinaus weder etwas suchet, noch findet.

Fasse man wohl diesen wesentlichen Punkt auf, dessen Folgen ungemein wichtig sind. Gleichwie wir im Begriff des Ichs nur die Ursache denken, auf die wir die Phänomene der Willensäußerung beziehen, eben so denken wir im Begriff des Nicht-Ichs nur die Ursache aller jener geistigen Phänomene, bei denen bloß Empfindung stattfindet, und die ganz unfreiwillig sind. Sind nun wir selbst, oder ist das Wesen, das wir sind, und ist die äußere Welt, sind beide nur Ursachen, so folgt von selbst, daß das Wesen der Wesen, auf das wir sie beziehen, uns ebenfalls unter dem Begriffe der Ursache gegeben sey. Gott besteht daher für uns nur unter dem Titel der Ursache; denn außerdem würde von der Vernunft weder die Menschheit, noch die Welt auf ihn bezogen. Er ist absolute Substanz nur in soferne, als absolute Ursache, und sein Wesen besteht gerade nur in seiner schöpferischen Macht. Ich brauchte hier einen ganzen Band dazu, um die Art und Weise gehörig zu beschreiben und in volles Licht zu setzen, auf welche die Vernunft uns bis zur absoluten Ursache empor leitet, nachdem sie uns die Dualität der persönlichen und der äußeren Ursachen an die Hand gegeben. Ich nehme hier in wenigen Worten lang fortgesetzte Untersuchungen zusammen, deren Einzelnheiten man in meinem Werk: Philosophische Fragmente, antrifft, und deren Gang die Vorrede zu denselben beschrieben hat. Nur diesen Gang wollte ich hier wieder in Erinnerung bringen.

Es ist hierbei von keiner Hypothese die Rede; man braucht nur in sein Bewußtseyn, freilich bis auf eine

gewisse Tiefe, einzukehren, um in ihm dieß Alles zu finden, was so eben dargelegt worden; denn, um noch einmal das Resultat zusammen zu fassen, es gibt nicht Eine Thatsache des Bewußtseyns, die möglich wäre ohne das Ich; von der anderen Seite aber kann das Ich nicht sich erkennen, ohne das Nicht-Ich zu erkennen; weder das eine, noch das andere kann bei der gegenseitigen Einschränkung, die sie charakterisirt, ohne einen mehr oder minder distincten Begriff von etwas Unendlichem und Absolutem, auf das beide sich beziehen, erkannt werden. Diese drei Ideen, die sich verhalten als: Ich oder freie Persönlichkeit, als: Nicht-Ich oder Natur und als deren absolute Ursache und Substanz, oder Gott, sind eng verbunden, und bilden zusammen die einzige große Thatsache des Bewußtseyns, deren Elemente unzertrennlich sind. Es gibt keinen Menschen, der diese Thatsache nicht in ihrer ganzen Vollständigkeit mit sich in seinem Bewußtseyn trüge. Von daher rührt der natürliche und beständige Glaube des Menschengeschlechtes. Nur gibt sich nicht jeder Mensch von seinem Wissen Rechenschaft. Nur dadurch unterscheidet sich ein Mensch von dem anderen, der Philosoph vom gemeinen Mann, daß der eine weiß, ohne sich davon Rechenschaft zu geben, der andere weiß, und zugleich über sein Wissen sich Rechenschaft gibt. Bei dem einen ist die Vernunft eine ganz natürliche, und erreicht unmittelbar alle ihre Objecte, ohne auf sich selbst zurückzugehen, und sich über ihre Verfahrungsweise eine Rechenschaft abzufordern; bei dem andern schließt sich an die Vernunft noch die Reflexion an. Aber auch in ihren tiefsten Erforschungen kann sie zu dem Inhalt der natürlichen Vernunft auch nicht ein einziges Element hin-

zufügen, das dieſe nicht ſchon beſitzt; ſie kann nichts hinzuthun, als die Erkenntniß ihrer ſelbſt. Noch außerdem ſage ich dieß nur von der wohl geleiteten Reflexion; denn falſch geleitet, erfaßt ſie die natürliche Vernunft nicht in ihrer Vollſtändigkeit; ſie entzieht ihr alsdann irgend ein Element, und erſetzt das, was ſie ihr genommen, nur durch willkürliche Erfindungen. In anfänglichem Uebergehen und nachherigem Erfinden liegt der gemeinſchaftliche Fehler faſt aller Syſteme der Philoſophie. Das gegenwärtige Syſtem aber macht den Anſpruch, in ſeinen wiſſenſchaftlichen Formeln den reinen Glauben des Menſchengeſchlechts wiederzugeben, nicht weniger als dieſen und nicht mehr, dieſen Glauben allein, aber in ſeiner Vollſtändigkeit. Der beſondere Charakter dieſes Syſtemes iſt, die Ontologie auf die Pſychologie zu gründen, und von der einen zur anderen mit Hülfe eines Vermögens überzugehen, das ein pſychologiſches und ontologiſches, ein ſubjectives und objectives zugleich iſt, das in uns erſcheinet, ohne uns eigenthümlich anzugehören, das dem Ungebildeten, wie dem Weiſen ſein Licht mittheilt, das Keinem fehlt und Allen genügt; und dieß iſt die Vernunft, die aus der Tiefe des Bewußtſeyns ſich zum Unendlichen erweitert und bis zum Weſen der Weſen vordringt.

Ein in ſeinem Verfahren und ſeinen Reſultaten ſo einfaches Syſtem, das, von der Methode des Jahrhunderts ausgehend, durch dieſelbe alle großen Elemente des unvergänglichen Glaubens der Menſchheit wieder findet, und den Dogmatism ohne anderes Werkzeug, als das der Vernunft wieder aufbaut, konnte freilich nicht verfehlen, die beiden Schulen gegen ſich aufzubringen, in

die sich bei uns die Philosophie, wie alles Andere, theilt, nämlich die sensualistische, welche die Vernunft auf die Gränzen bloß sinnlicher Erscheinungen einschränkt, und die theologische, welche die Vernunft unbedingt verbannt und für unfähig erklärt, zur Wahrheit zu gelangen.

Aus der Polemik, welche von der sensualistischen Schule gegen die Fragmente *) geführt worden, will ich die zwei oder drei nachstehenden Argumente hier zur Sprache bringen, weil sie seither vielfach wiederholt worden und, mir gegenüber, gleichsam der Gemeinplaß des Sensualism geworden sind.

Fürs Erste behauptete man, es widersprechen sich die in der Vorrede angekündigte Methode der Beobachtung und Induction und die systematischen Anwendungen, die von derselben gemacht werden; denn wenn man vom Bewußtseyn ausgehe, könne man nicht auf gesetzmäßige Weise bis zur Ontologie kommen.

Hierauf erwiedere ich, daß; so wie man im Bewußtseyn ein Vermögen findet, dessen Charakter in Universalität und Absolutheit besteht, die Autorität dieses Vermögens darum, weil es unter den Bereich des Bewußtseyns fällt, das Bewußtseyn — seiner bewußt ist, nicht sofort auch in die Grenzen des Bewußtseyns eingeschlossen seyn könne. Wäre dem so, dann dürfte

*) Man sehe hierüber insbesondere einige Artikel des Producteur, des Journals der Saint-Simonisten nach, die schon damals den mystischen Materialism verriethen, der nachher als philosophischer und industrieller Materialism hervortrat, und, ob er ihnen gleich zahlreiche Parteigänger verschaffte, sie um allen Kredit brachte. Diese Artikel (Th. III. S. 525, und Th. IV. S. 19,) haben Laurent zum Verfasser, den Herausgeber eines aus De Gerando's Werk gemachten Auszuges der Geschichte der Philosophie.

auch der Sensualism nicht aus dem Bewußtseyn herausgehen; denn auch er geht von einer gegebenen Thatsache des Bewußtseyns, nämlich der Sensation aus, und mit dieser Thatsache, die ihm das Bewußtseyn darbietet, und auf dem Wege des Raisonnements, dessen Gebrauch ihm wieder durch das Bewußtseyn noch bestätiget wird, kommt er zur Erkenntniß der außer dem Bewußtseyn liegenden Existenz, d. h. zur Ontologie. Aber dieser Einwurf hat weder gegen ihn, noch gegen mich eine Bedeutung. Denn in der That, das Bewußtseyn ist ein reiner Zeuge. Deßhalb hören auch die Vermögen, von denen es Zeugniß ablegt, nicht auf, ihre eigene Gültigkeit und ihren gesetzlichen Umfang zu besitzen, und es kommt erst darauf an, diesen genau zu bestimmen und zu würdigen. Nun entbehrt aber die Sensation für sich allein offenbar alles eigenen Lichtes, und erkennet sich nicht selbst, während die Vernunft sich und alles Uebrige erkennet und über die Sphäre des Ichs hinausgeht, weil sie keineswegs dem Ich eigenthümlich angehört.

Ferner hat man diesem Systeme, das den Spiritualism, auf die Grundlage der Erfahrung gebaut, wieder zu erheben beabsichtiget, vorgeworfen, es sey, Allem zufolge, in seinen letzten Schlußsätzen, doch nur das berüchtigte System des Spinoza und der Eleaten, der Pantheism, welcher die angenommenen Begriffe von Gott und der Vorsehung auf das bestimmteste vernichte.

Um auf diese Beschuldigung zu antworten, die selbst außerhalb der sensualistischen Schule so vielfachen Widerhall gefunden, habe ich eine eigene Abhandlung

über die Eleatische Schule geschrieben, worin ich mich über den Pantheism, seinen philosophischen und historischen Ursprung, über das Princip seiner Irrthümer und auch darüber, was er Gutes, ja sogar Nützliches in sich hat, kategorisch erklärt habe. *)

Der Pantheism ist eigentlich die Vergöttlichung des Weltalls; er ist die Behauptung, daß das große Ganze Gott sey, die Lehre von dem All-Gott der Mehrheit meiner Gegner, z. B. St. Simon's. Im Grunde ist er ein wahrhafter Atheism, dem man jedoch einen gewissen religiösen Anstrich geben kann, wie es auch, wenn nicht Saint-Simon, doch wenigstens seine Schule gethan hat, indem man, freilich ganz unbefugter Weise, auf die Welt die Ideen des Guten und Schönen, der Unendlichkeit und der Einheit anwendet, die nur der höchsten Ursache zukommen und sich in der Welt nur in so weit finden, als diese eben so, wie jede andere Wirkung, die Manifestation aller in der Ursache eingeschlossenen Potenzen ist. Das dem Pantheism entgegengesetzte System ist das der absoluten Einheit, die so sehr über- und vorweltlich ist, daß sie der Welt fremd ist, und daß es alsdann unmöglich wird, zu begreifen, wie diese Einheit aus sich selbst habe herausgehen können, und wie man aus einem solchen Principe dieses weite Universum, mit der ganzen Mannichfaltigkeit seiner Kräfte und Erscheinungen, ableiten könne. Dieses letzte System ist ein Mißbrauch der metaphysischen Abstraction, gleichwie das erste aus dem Mißbrauch einer überspannten Naturbetrachtung entsteht,

*) Nouveaux Fragmens philosophiques, Xenophane et Zenon d'Elée, p. 9 — 160.

die zuweilen, ohne es zu wissen, in den Banden der Sinne und der Einbildung festgehalten wird.

Diese beiden Systeme sind natürlicher, als man möglicher Weise voraussetzt, wenn man die Geschichte der Philosophie nicht kennt, oder nicht selbst durch die verschiedenen Seelen- und Geisteszustände hindurchgegangen ist, die sowohl das eine, als das andere erzeugen. Im Allgemeinen hat sich jeder Naturalist vor dem ersten, und jeder Metaphysiker vor dem zweiten zu hüten. Die wahre Kunst, aber auch die Schwierigkeit bestehet darin, das Gefühl für die Natur nicht in der Meditation und in der Schule zu verlieren und, von der andern Seite, immer die Natur im Auge, im Geiste und in der Wahrheit bis zu dem unsichtbaren Principe aufzusteigen, welches uns in der entzückenden Harmonie der Welt eben sowohl sich verbirgt, als sich offenbart.

Begreift man wohl, wie die sensualistische Schule die Anklage des Pantheismus gegen irgend Jemand, und gegen mich erheben kann? Des Pantheism mich beschuldigen, ist soviel, als mir zur Last legen, daß ich die erste, absolute, unendliche Ursache mit dem Universum vermenge, das heißt, mit den zwei relativen und endlichen Ursachen des Ichs und des Nicht-Ichs, deren Schranken und augenscheinliche Unzulänglichkeit eben das Fundament sind, von dem aus ich mich zu Gott erhebe. In Wahrheit, nie glaubte ich, gegen einen solchen Tadel mich vertheidigen zu müssen. Wenn ich indeß Gott und die Welt nicht vermischt habe, wenn mir Gott nicht der bloße All-Gott des Pantheism ist, so ist er mir noch weniger, ich gebe es zu, die Abstraction der bloßen absoluten Einheit, der todte Gott der Scholastik; und da er mir nur

als absolute Ursache gegeben ist, kann er aus diesem Grunde, meiner Einsicht zufolge, gar nicht nichtschaffen, wornach die Schöpfung aufhört, etwas Unbegreifliches zu seyn, und es so wenig einen Gott ohne Welt, als eine Welt ohne Gott gibt. Dieser letzte Punkt schien mir von solchem Gewichte, daß ich kein Bedenken trug, mich über denselben mit allem Nachdrucke, so viel ich es vermochte, auszusprechen. „Der Gott, von dem das Bewußtseyn zeugt, ist kein abstracter Gott, kein einsamer König, jenseits der Schöpfung auf den verlassenen Thron einer schweigenden Ewigkeit und eines absoluten Seyns verwiesen, das selbst dem Nichtseyn gleich ist. Dieser Gott des Bewußtseyns ist eben so wahr (ideell), als er reell ist, zugleich Substanz und Ursache, immer Substanz und immer Ursache, indem er nur Substanz ist, sofern Ursache, also absolute Ursache, Einer und Mehrere, Ewigkeit und Zeit, Raum und Zahl, Wesenheit und Leben, Untheilbarkeit und Totalität, Anfang, Ende und Mitte, auf dem Gipfel, wie auf der tiefsten Stufe des Seyns, unendlich, und endlich — alles zugleich *)." . . . .

Und aus dieser Stelle (muß man nicht staunen?) hat man geschlossen, mein System sey kein anderes, als das des Spinoza und der Eleaten. Nur Schade, daß diese Stelle gerade gegen alle metaphysische Speculation im Geiste Spinoza's und der Eleaten gerichtet ist. Meine Gegner mögen es mir verzeihen, wenn ich behaupte, daß der Gott des Spinoza und der Eleaten eine reine Substanz und keine Ursache ist. Die Substanz des Spinoza hat vielmehr Attribute, als Wirkungen. Im System des Spinoza ist die

*) Vorrede, S. 40.

Schöpfung unmöglich; in dem meinigen iſt ſie nothwendig. Die Eleaten erkennen weder das Zeugniß der Sinne an, noch eine Realität des Unterſchiedes, oder irgend eines Phänomens, ſondern verſchlingen das ganze Univerſum in den Abgrund einer abſoluten Einheit. Doch dieß Alles bleibt unbeachtet. Meine Gegner haben es ſo oft wiederholt, daß ich ein Pantheiſt und Eleate ſey, ungeachtet dieß einen Widerſpruch enthält, daß dieß einige Zeit hindurch bei einem nicht unbeträchtlichen Theile des Publicums als ausgemachte Sache galt, und daß ich mich genöthigt ſah, eine Geſchichte der Eleatiſchen Schule zu ſchreiben, um zu beweiſen, daß ich dieſer Schule nicht angehöre.

Aber nun zu dem dritten, dem vermeintlich ſchlagendſten Einwurfe: dieß Alles nämlich iſt nur eine Einſchwärzung der deutſchen Philoſophie! und dieſe einzige Idee bringt gewiſſe Patriotismen eben ſo ſehr auf, als wenn ich den Feind in das Herz meines Landes eingeführt hätte. Ich antworte hierauf unumwunden, daß es in der Philoſophie kein anderes Vaterland gibt, als die Wahrheit, und daß es nicht darauf ankommt, zu wiſſen, ob die Philoſophie, die ich lehre, deutſch, engliſch oder franzöſiſch iſt, ſondern, ob ſie wahr iſt. Hat man je von einer franzöſiſchen Geometrie oder Phyſik geſprochen? Und die Philoſophie — beſitzt ſie nicht oder ſtrebt ſie nicht wenigſtens, ſchon der Natur ihrer Objecte wegen, nach jenem Charakter von Univerſalität, in welchem alle Unterſchiede der Nationalität verſchwinden? Und ferner, haben wir nicht, was die Künſte betrifft, von Italien entlehnt, und entlehnen wir nicht alle Tage noch von England in der Theorie und Praxis der repräſentativen

Digitized by Google

Regierung, in Sachen der politischen Oekonomie und in Allem, was auf das äußere Leben Bezug hat? Warum sollten wir also nicht auch von Deutschland das entlehnen, was das innere Leben, die Erziehungskunst und die Philosophie betrifft? Endlich, haben unsere Gegner etwa vergessen, woher sie ihre eigene Philosophie erhalten? Ist diese Philosophie nicht eine vom Ausland eingeführte Locke'sche, d. h. eine englische, eine auswärtige Philosophie? Und dennoch hat sie in Frankreich während der ganzen letzten Zeit des 18ten Jahrhunderts mit einem fast unbeschränkten Ansehen geherrscht; sie war dort so national, als es nur immer eine Philosophie seyn kann. Auch des Cartes Philosophie hatte in Frankreich während des 17ten Jahrhunderts geherrscht; sie war daselbst tief national gewesen, indem die ganze Auswahl der Nation, von Pascal bis zu Madame de Sevigné ihrer übermächtigen Wirkung nicht entgangen war. Und dennoch sind diese beiden Philosophieen, die in einem Zwischenraum von einem halben Jahrhundert in Frankreich beyde fast gleich national waren, diametral sich entgegengesetzt. Woher kömmt ihnen also diese gemeinschaftliche Nationalität bei den tiefen Unterschieden, die sie trennen? Meines Erachtens erklärt sich die gemeinschaftliche Nationalität dieser beiden einander entgegengesetzten Philosophieen vollkommen aus dem ihnen gemeinschaftlichen Geist, der beiden gleicher Weise inwohnt, und alle ihre Verschiedenheiten zudeckt oder überherrscht: aus jenem Geist von Methode und Analyse, jenem Bedürfnisse von Klarheit, Schärfe und genauem Zusammenhange, der vorzugsweise der französische Geist heißen kann. In diesem ist unsere wahre philosophische Nationalität zu suchen;

dieſe haben wir wieder uns eigen zu machen, und dürfen ſie um keinen Preis verlaſſen. Habe ich gegen dieſe Nationalität gefehlt, ſo erkenne ich mich für ſchuldig, wiewohl ſchuldig wider meine Abſicht. Aber der franzöſiſche Geiſt iſt, um ſich ſelbſt treu zu bleiben, nicht dazu verurtheilt, alles Uebrige zu ignoriren; er hat nichts zu fürchten von der Berührung mit den philoſophiſchen Schulen, die in den übrigen Theilen der großen europäiſchen Familie im Flore ſind; denn er wird mit ſeiner gewohnten Scharfſinnigkeit und Sicherheit das Gute und das Schlechte darin wohl zu unterſcheiden, das was nur Dunſt und Wahn iſt, ſeinem Schickſal überlaſſen, und von dem, was darin wahr, gründlich und tüchtig iſt, Nutzen zu ziehen wiſſen. Es war daher gewiß kein tadelnswerthes Unternehmen, ſich in die freilich etwas dunklen Tiefen der deutſchen Philoſophie einzulaſſen, daſelbſt nach den Schätzen des Nachdenkens, die ſie verbergen kann, ſich umzuſehen, und ſie dann Frankreich kennen zu lehren. Wenn darin etwas Uebles iſt, dann freilich, ich gebe es zu, habe ich das erſte ſchlimme Beiſpiel gegeben; ich habe die Bahn eröffnet; von allen Seiten iſt man meinen Schritten darauf gefolgt. Aber ich wage es zu glauben, daß dieß ein wahrer Dienſt war, den ich meinem Vaterland geleiſtet, und daß man früher oder ſpäter dieſen anerkennen wird.

Es iſt alſo in dieſer Verhandlung, ſo weit ſie mich betrifft, nur noch die Frage der Originalität übrig. Aber wo hat man geſehen, daß ich auf Originalität Anſprüche mache? In der Republik anwortet Sokrates dem Sophiſten Thraſymachus, der ihm ungefähr denſelben Vorwurf gemacht hatte: „Wohl haſt du Recht, Thraſymachus, wenn du ſagſt, daß ich allenthalben darauf ausgehe, von

Digitized by Google

Anderen zu lernen; aber Unrecht haſt Du, wenn du hinzuſetzeſt, daß ich ihnen dafür keinen Dank wiſſe: im Gegentheile, ich bezeuge ihnen meine Erkenntlichkeit dafür, ſo viel ich es nur immer vermag.“ *) So ſpricht hier Sokrates, aber ebenſo auch Plato, Ariſtoteles, Leibnitz und Jeder, der ſo glücklich war, mit einer nur etwas edeln Seele, mit einem Geiſte von einigem Umfang und von Wahrheitsliebe, in einem Jahrhundert der Aufklärung, ſo reich an großen Muſtern und ſchönen Geiſtern, geboren zu ſeyn. Und auch ich habe ſtets der Vorſehung gedankt, daß ſie mich in einer Zeit hat geboren werden laſſen, wo ich ſo viele Quellen des Unterrichtes, ſo viele Bücher und ſo viele Männer gefunden, deren Umgang mir förderlich war. Weit entfernt daher, zu behaupten, daß ich keine Lehrmeiſter gehabt, geſtehe ich vielmehr, daß ich deren viele, ſowohl in der Vergangenheit, als Gegenwart, in und außer Frankreich gehabt. Um mich kurz zu faſſen, will ich hier nur von den Zeitgenoſſen ſprechen.

**Unvergeſſen iſt mir der Tag, und ich werde ſtets mit dankbarſter Bewegung ſeiner mich erinnern, an dem ich zum erſtenmale im Jahre 1811, als Zögling der Normalſchule, die für den Unterricht in den allgemeinen Wiſſenſchaften beſtimmt war, den Vortrag Laromiguiere's hörte. Dieſer Tag entſchied über mein ganzes Leben; er entzog mich meinen anfänglichen Studien, die mir einen ruhigen Fortgang und Erfolg verſprachen, um mich ſtatt deſſen auf eine Laufbahn zu bringen, wo ich Widerwärtigkeiten und Stürme genug zu beſtehen hatte. Ich bin**

**kein**

---

*) Republik, Ueberſetzung von Couſin S. 27.

kein Mallebranche; aber ich erfuhr, als ich Laromiguiere hörte, daſſelbe, was Mallebranche erfuhr, als er zufällig eine Abhandlung des Carteſius aufſchlug. Laromiguiere lehrte die Philoſophie Locke's und Condillac's, in einigen Punkten glücklich modificirt, mit einer Klarheit und Anmuth, die ſelbſt den Schein von Schwierigkeiten verſchwinden machten, und mit einem Zauber geiſtvoller Gemüthlichkeit, die in die Herzen drang und ſie gewann. Die Normalſchule gehörte ihm von ganzer Seele an. Im folgenden Jahre fing ein neuer Unterricht an, uns von dem früheren abzuziehen. Royer-Collard brachte uns durch die Strenge ſeiner Logik, durch den Ernſt und das Gewicht ſeiner Rede, allmählich, obgleich nicht ohne Widerſtreben, von der Heerſtraße Condillac's ab, auf die ſeither ſo ſehr erleichterte, aber damals noch ſo mühſame und unbetretene Bahn der ſchottiſchen Philoſophie. Neben dieſen zwei ausgezeichneten Profeſſoren hatte ich auch noch das Glück, einen Mann zu finden, der, was das Talent innerer Beobachtung, was Feinheit und Tiefe des pſychologiſchen Blickes betrifft, ſeines Gleichen nicht in Frankreich hat, ich meine Herrn v. Biran. Ich habe alſo bereits drei Lehrer aufgezählt, die ich in Frankreich gehabt; was ich ihnen alles ſchuldig bin, werde ich niemals ganz ausſprechen. Laromiguiere weihte mich in die Kunſt ein, den Gedanken zu zerlegen; er übte mich, von den abſtracteſten und allgemeinſten Begriffen, die wir heut zu Tage beſitzen, bis zu den vulgärſten Sinneswahrnehmungen, von denen jene ihren erſten Urſprung haben, hinabzuſteigen, und mir Rechenſchaft zu geben von dem Spiele der einfachen oder ſchon zuſammengeſetzten Ver-

mögen, die zur Bildung dieser Begriffe nacheinander mitwirken. Royer-Collard lehrte mich, daß eben diese Facultäten, die in der That zu ihrer Entwicklung und um den gemeinsten oder geringsten Begriff zu erzeugen, der Erregung durch Sensation bedürfen, in ihrer Action gleichwohl gewissen inneren Bedingungen, gewissen Gesetzen und Principien unterworfen sind, welche die Sensation nicht erklärt, welche aller Analyse widerstehen und das natürliche Erbe des menschlichen Geistes sind. Mit Herrn v. Biran studirte ich vor Allem die Phänomene des Willens. Dieser bewunderungswerthe Beobachter lehrte mich in allen unseren Erkenntnissen und selbst in den einfachsten Thatsachen des Bewußtseyns den Antheil der Willensthätigkeit unterscheiden — jener Thätigkeit, durch die unsere Personalität sich kund gibt und sich offenbaret.

Unter diesem dreifachen Unterrichte habe ich mich gebildet; mit solcher Vorbereitung trat ich im Jahre 1815 an der Normalschule und bei der Facultät der allgemeinen Wissenschaften (faculté des lettres) als öffentlicher Lehrer der Philosophie ein.

Ich hatte bald, oder glaubte es wenigstens, den Unterricht meiner ersten Meister erschöpft und suchte deßhalb neue Lehrer. Nach Frankreich und Schottland wandten sich meine Blicke natürlich nach Deutschland. Ich lernte also deutsch, und mit unsäglichen Mühen unternahm ich es, die hauptsächlichsten Urkunden der Kant'schen Philosophie zu entziffern, ohne andere Hülfe, als die lateinische, barbarische Uebersetzung von Born. So verbrachte ich zwei volle Jahre, gleichsam wie eingegraben in die Schachten der Kant'schen Psychologie, und einzig beschäftiget mit dem Uebergange von der Psycho-

logie zur Ontologie. Ich habe bereits gezeigt, wie mich die Psychologie selbst diesen lehrte, und wie ich durch die Kant'sche Philosophie mich hindurch arbeitete. Die Fichte'sche Philosophie konnte mich nicht lange fesseln, und zu Ende des Jahres 1817 hatte ich die erste philosophische Schule Deutschlands hinter mir. Um diese Zeit machte ich einen Ausflug nach Deutschland. In dieser Epoche meines Lebens befand ich mich, kann ich sagen, genau in dem Zustande, in welchem Deutschland selbst im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, nach Kant und Fichte, bei Erscheinung der Naturphilosophie sich befand. Meine Methode, meine Richtung, meine Psychologie, meine allgemeinen Ansichten waren beschlossen, und sie führten mich zu der Naturphilosophie. Sie allein zog meine Aufmerksamkeit in Deutschland auf sich. Unstreitig begegnete ich daselbst Männern von unwidersprechlichem Verdienste, im Besitz eines gegründeten Rufs, nützlich beschäftigt, die Lücken der Kant'schen Philosophie auszufüllen, ihre Unvollkommenheiten zu verbessern, und sie in den Stand zu setzen, der neuen Philosophie zu widerstehen. Ich ließ ihren Talenten Gerechtigkeit widerfahren, ohne jedoch ein Anhänger ihrer Sache zu werden. Ich fand auch die Schule von Jakobi gewissermaßen mit der Kant'schen vereinigt gegen den gemeinschaftlichen Feind, im Einverständniß mit ihr bemüht, den Glauben über die Vernunft zu erheben, übrigens den Glauben in den Enthusiasmus setzend. Und in der That ist der Enthusiasmus eine der rechtmäßigsten Quellen des Glaubens; denn er ist nichts Anderes, als die freiwillige, unvermittelte Anschauung der Wahrheit, die viel natürlicher,

allgemeiner und sicherer, als die Reflexion, und dabei nicht weniger reell ist, und nicht weniger in den Bereich des Bewußtseyns gehört. Aber der Fehler der Jakobischen Schule war, nicht zu sehen, daß dieser wahrheitredende Enthusiasmus, diese Erleuchtung, die einer Weissagung ähnlich ist, der Vernunft selbst angehört und nur eine reinere und höhere Anwendung derselben ist, auf solche Art, daß auch der Glaube seine Wurzel wieder in der Vernunft hat. Jakobi dagegen trennt die Vernunft und den Glauben, und indem er auf diese Weise dem Glauben seine Basis und Regel entzieht, gibt er ihn allen Verirrungen des Herzens und der Imagination preis, und läßt für die Philosophie keine andere Zuflucht mehr übrig, als einen unbefriedigenden und blendenden Mysticismus, der aber weder wahre Erleuchtung, noch wahre Ruhe gewährt. *) Eine Philosophie, welche gerade von der Scheidung zwischen Glauben und Vernunft ausgeht, war mit den Ergebnissen meines bisherigen Denkens zu sehr in Widerspruch, als daß sie mich aufhalten, oder auch nur interessiren konnte; lebhaft berührte mich nur die neue Philosophie. Sie bewegte und theilte damals Deutschland noch wie in den Tagen ihres Entstehens. Der große Name Schelling's tönte in allen Schulen wider; hier gepriesen, dort beinahe verwünscht, rief er allenthalben jenes leidenschaftliche Interesse, jenen Wettstreit von feurigen Lobeserhebungen und heftigen Angriffen, kurz das hervor, was wir mit Einem Worte Ruhm nennen. Ich sah Schelling dießmal nicht; aber anstatt seiner fand ich, ohne ihn zu suchen

*) Tennemann, tom. 2. p. 330.

— wie durch Zufall — Hegel in Heidelberg. Mit ihm habe ich in Deutschland angefangen, und mit ihm auch aufgehört.

Zu jener Zeit war übrigens Hegel noch lange nicht der berühmte Mann, den ich seitdem in Berlin wieder gefunden habe, wo er aller Blicke auf sich zog und an der Spitze einer zahlreichen und eifrigen Schule stand. Hegel hatte noch keinen anderen Ruf, als den eines ausgezeichneten Schülers Schelling's. Er hatte wenig gelesene Bücher herausgegeben, und seine Vorträge fingen kaum an, ihn mehr bekannt zu machen. Die „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" erschien gerade damals, und ich erhielt eines der ersten Exemplare davon. Dieß war ein ganz von Formeln starrendes Buch, von ziemlich scholastischem Ansehen, und in einer, besonders für mich, zu wenig deutlichen Sprache geschrieben. Hegel verstand vom Französischen nicht viel mehr, als ich vom Deutschen, und, vertieft in seine Studien, weder noch im Reinen mit sich selbst, noch seines Rufes sicher, verkehrte er fast mit Niemanden und war auch, um es herauszusagen, eben nicht von außerordentlicher Liebenswürdigkeit. Ich kann nicht begreifen, wie es einem noch ganz unbekannten jungen Manne möglich war, ihn zu interessiren; aber in Zeit von einer Stunde gehörte er mir, wie ich ihm an, und diese unsere, mehr denn Einmal auf die Probe gestellte Freundschaft hat sich bis zum letzten Augenblicke nie verläugnet. Von der ersten Unterredung an war mein Urtheil über ihn gefaßt; ich begriff den ganzen Umfang seines Geistes, ich fühlte, daß ich einem mir überlegenen Manne gegenüber stand, und als ich, von Heidelberg

aus, meine Reise durch Deutschland fortsetzte, brachte ich die Kunde von ihm überall hin, prophezeyte ihn gewissermaßen und sagte bei meiner Rückkehr nach Frankreich meinen Freunden: Meine Herren, ich habe einen Mann von Genie gefunden.

Der Eindruck, den Hegel in mir zurückgelassen hatte, war tief, aber verworren. Im darauf folgenden Jahre ging ich nach München, um den Urheber des Systems selbst aufzusuchen. Nicht leicht können zwei Menschen sich unähnlicher seyn, als ich hier den Schüler und den Meister fand. Hegel läßt mit Mühe nur selten tiefe, etwas räthselhafte Worte fallen; seine kräftige, jedoch im Ausdrucke verlegene Diction, sein starres Antlitz, seine umwölkte Stirne — scheinen das Bild des in sich selbst zurückgewendeten Gedankens. Schelling ist der sich entfaltende Gedanke; seine Sprache ist, wie sein Blick, voll Licht und Leben: er besitzt eine angeborene Beredtsamkeit. Ich habe einen ganzen Monat mit ihm und Jacobi zu München im Jahre 1818 verlebt, und hier erst fing ich an, in der Naturphilosophie ein wenig klarer zu sehen.

Was hat es nun aber mit dieser Philosophie für eine Bewandtniß? Kann ich es hier in einigen Worten ausdrücken? Ist es möglich, auch nur die geringste verständliche Idee davon denjenigen zu geben, die nicht durch alle Antecedentien dieser Philosophie, durch alle Stufen der Kant'schen Schule hindurchgegangen sind?

Das letzte Wort der Kant'schen Philosophie war das Fichte'sche System, und das letzte Wort des Fichte'schen Systemes war die Setzung oder vielmehr die Selbstsetzung des Ichs als einzigen Principes. Bei diesem

Extrem angelangt, mußte die deutsche Philosophie entweder daselbst untergehen, oder aus ihm herausgehen. Schelling war der Mann, der sie aus dem Labyrinthe einer zugleich idealistischen und skeptischen Psychologie zog, um sie der Wirklichkeit und dem Leben zurück zu geben. Er vindicirte vor Allem die Ansprüche der äußeren Welt, der Natur; von daher hat seine Philosophie ihren Namen erhalten. Im Systeme Kant's und Fichte's ist jede absolute und substantielle Existenz nur noch eine Hypothese, ohne anderes Fundament, außer einem Bedürfniß des Subjectes und des Ichs, das sie nur zuläßt, um sich selbst zu befriedigen. Um über dieses Relative und Subjective hinaus zu kommen, stellt sich Schelling im ersten Anlauf gleich in die Mitte des Absoluten. Nach ihm muß die Philosophie, wenn sie einen festen Boden will, die Psychologie und Dialektik, das Ich, wie das Nicht-Ich zurücklassen, und, ohne sich an die Einwürfe des Skepticism zu kehren, sich zu allererst zum absoluten Wesen erheben, der gemeinschaftlichen Substanz, dem gemeinschaftlichen Ideal des Ichs und des Nicht-Ichs, das sich weder auf das Eine, noch auf das Andere ausschließlich bezieht, sondern alle beide in sich begreift und ihre Einheit ist. Diese absolute Identität des Ichs und des Nicht-Ichs, des Menschen und der Natur, ist Gott. Hieraus folgt, daß Gott in der Natur eben so wohl, wie im Menschen ist. Es folgt ferner daraus, daß diese Natur ebensowohl, als der Mensch, Werth und Bedeutung an sich selbst hat, daß sie, gleich ihm, ihre Wahrheit besitzt, weil sie mit demselben Rechtsgrunde, wie er, existirt, und daß sie ihm gleichen muß, weil

sie aus demselben Principe stammt. Ihr ganzer Unterschied ist nur der von Bewußtseyn und Nicht-Bewußtseyn. Von einer anderen Seite kann aber auch Gott in der Menschheit nicht weniger, als in der Natur seyn. Wenn die Natur in gewisser Beziehung so vernunftvoll, als der menschliche Geist selbst ist, so muß dieser hinwiederum seine eben so nothwendigen Gesetze haben, als sie die Natur hat. Die innere, die Welt der Menschheit, ist eben so regelmäßig geordnet, als wie die äußere Welt. Nun manifestirt sich die Welt der Menschheit in der Geschichte; folglich hat die Geschichte ihre Gesetze, und bildet in ihren verschiedenen Epochen und scheinbaren Abirrungen ein harmonisches System, gleichwie auch die äußere Welt in der Verschiedenheit ihrer Erscheinungen nur Eine ist. Aus dieser zweifachen Folgerung und ihrem gemeinsamen Principe erklärt sich das hohe Gewicht der historischen Studien und der Naturwissenschaften. Von da an sehen wir zum erstenmale den Idealismus in die Naturwissenschaften, den Realismus in die Geschichte eingeführt; die beiden bisher sich feindlich gegenüber stehenden Sphären der Philosophie, die Psychologie und Physik, endlich wieder versöhnt; ein bewundernswerthes Gefühl von Vernunft und Leben zugleich, eine erhabene Poesie über die ganze Philosophie verbreitet; und zuletzt über Allem die überall gegenwärtige Idee der Gottheit, dem ganzen System als Princip und Licht dienend.

Die Erscheinung dieses großen Systemes fällt in die ersten Jahre des neunzehnten Jahrhunderts. Europa verdankt es Deutschland, und Deutschland verdankt es

Schelling. Dieses System ist das wahre; denn es ist der vollständigste Ausdruck der gesammten Wirklichkeit, der universellen Existenz. Schelling ist der Urheber dieses Systemes; aber er hat es voll Lücken und Unvollkommenheiten jeder Art gelassen. Hegel, der nach Schelling kam, gehört zu seiner Schule, in der er jedoch sich einen besonderen Platz gemacht hat, indem er das System nicht nur entwickelte und bereicherte, sondern ihm auch eine in mehrfacher Hinsicht neue Gestaltung gab. Hegel wurde von seinen Bewunderern für den Aristoteles eines zweiten Plato angesehen; die ausschließlichen Anhänger Schelling's wollen in ihm nur den Wolf eines andere Leibnitz sehen. Wie es sich auch mit diesen etwas stolzen Vergleichungen verhalte, Niemand kann läugnen, daß dem Lehrer eine mächtige Erfindungskraft, dem Schüler eine tiefe Reflexion zur Seite stand. Hegel hat viel von Schelling entlehnt; ich, so viel schwächer, als der eine und der andere, habe von beiden entlehnt. Es ist Thorheit, mir dieß zum Vorwurfe zu machen, und es ist eine solche Anerkennung mir sicher als keine große Demuth anzurechnen. Vor mehr als zwölf Jahren eignete ich den beiden meine Ausgabe des Commentars von Proclus über den Parmenides zu; dabei nannte ich öffentlich beide meine Freunde, meine Lehrer und die Häupter der Philosophie unseres Jahrhunderts. *) Es ist mir angenehm, diese Huldigung heute erneuern zu können, und ich werde sie niemals meiner aufrichtigen Bewunderung und innigen Freundschaft ganz entspre-

*) Amicis et magistris, philosophiae praesentis ducibus. Procli Opera, tom. IV. 1821. Man sehe auch in meiner Uebersetzung des Plato (tom. III. 1826) die Dedication des Gorgias.

chend wiederholen können. Gott sey Dank, mein Gemüth ist nicht von der Art, um jemals wegen geziemender Dankbarkeit in Verlegenheit zu gerathen. Aber so gern ich die Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen laut anerkenne, die zwischen der Philosophie, welche ich bekenne, und der jener zwei großen Lehrer stattfinden, so bin ich es doch der Wahrheit schuldig, auch die fundamentalen Differenzen, welche mich, gegen meinen Willen, von ihnen trennen, zu gestehen.

Ein schottischer Recensent, dessen Gelehrsamkeit seiner Scharfsinnigkeit gleich kommt, und den man sicher nicht der Schmeichelei gegen mich anklagen wird, Herr Hamilton, hat diese Unterschiede bezeichnet. *) Ich würde erröthen, wenn ich mir hierauf etwas zu Gute thun wollte; aber ich kann nicht umhin, die erste und einflußreichste von allen, nämlich die Differenz der Methode, in Erinnerung zu bringen. Wie schon gesagt, meine zwei berühmten Freunde stellen sich gleich Anfangs auf den Gipfel der Speculation; ich dagegen gehe von der Erfahrung aus. Um dem subjectiven Charakter der Inductionen einer unvollkommenen Psychologie zu entgehen, beginnen sie mit der Ontologie, die aber alsdann nur eine Hypothese ist. Ich beginne mit der Psychologie, und die Psychologie selbst führt mich sodann zur Ontologie, und bewahrt mich eben sowohl vor dem Skeptizismus, als vor der Hypothese. Im Vertrauen, daß die Wahrheit ihre Evidenz selbst mit sich bringe, und daß es übrigens dem Ganzen zukömmt, alle seine Theile zu rechtfertigen, geht Hegel von Ab-

*) Edinburgh Review, No. 99.

ſtractionen aus, die für ihn das Fundament und der Typus aller Wirklichkeit ſind; aber nirgends zeigt er oder beſchreibt er das Verfahren, durch das er zu dieſen Abſtractionen gelangt. Schelling ſpricht wohl einige Male von der intellectuellen Anſchauung als dem Verfahren, welches das Seyende ſelbſt erfaſſe; aber aus Beſorgniß, dieſer intellectuellen Anſchauung einen ſubjectiven Charakter aufzudrücken, behauptet er, daß ſie nicht in das Bewußtſeyn falle (?), was ſie für mich völlig unbegreiflich macht. Im geraden Widerſpruche hiermit erfaßt in meiner Theorie die intellectuelle Anſchauung, ohne perſonell und ſubjectiv zu ſeyn, das Weſen oder das Seyende im Innerſten des Bewußtſeyns; ſie iſt eine Thatſache des Bewußtſeyns, eben ſo reell, als die des Reflexions-Begriffes, nur ſchwerer zu erfaſſen, ohne jedoch unfaßlich zu ſeyn, denn dann wäre es eben ſo viel, als wenn ſie nicht wäre. Welchem Vermögen endlich gehört Schelling's intellectuelle Anſchauung an? Etwa einem beſonderen Vermögen? Oder iſt ſie nicht vielmehr, wie in meiner Theorie, nur eine höhere und reinere Stufe der Vernunft? Ich glaube nicht, daß es erlaubt iſt, über alle dieſe Punkte und über ſo viele andere, die ich nicht einmal anzugeben im Stande bin, leichten Fußes hinwegzugleiten. Weit davon entfernt, bin ich der tiefſten Ueberzeugung, daß man den Uebergang von der Pſychologie zur Ontologie nicht ſorgfältig genug beleuchten kann, damit dieſe letztere nicht ein Gewebe von bloßen, mehr oder weniger künſtlich verketteten Hypotheſen ſey, oder wenigſtens als ein ſolches erſcheine. Hier, wie allenthalben, tritt die Hauptdifferenz hervor, welche mich von der neuen deutſchen Schule trennt, nämlich

der mehr psychologische Charakter, der allen meinen Ansichten aufgedrückt ist, und an dem ich mit Aengstlichkeit, als an einer Stütze für meine Schwäche und einer Gewährleistung für meine Inductionen, festhalte. *)

Ich habe fast nöthig, wegen dieser Apologie um Entschuldigung zu bitten, die vielleicht eher einem Capitel von Privat-Memoiren, als einer philosophischen Discussion gleicht. Der Leser ist jedoch jetzt wenigstens so gut, als ich selbst, über alle diejenigen unterrichtet, die auf meinen Geist und meine Ideen Einfluß gehabt. Was meine Originalität betrifft, so gebe ich diese sehr wohlfeil, und lege keinen großen Werth auf sie. Ich habe nie etwas Anderes gesucht, und suche nur Eines — die Wahrheit, fürs Erste, um mich selbst mit ihr zu erfüllen und zu durchdringen, sodann aber, um sie auch meines Gleichen mitzutheilen. Ich habe schon viele Lehrer gehabt, und hoffe bis zu meinem letzten Athemzuge stets der Schüler eines Jeden zu seyn, der mich irgend eine neue Wahrheit zu lehren vermag.

---

*) Man sehe über den Charakter der Schelling'schen Philosophie den vortrefflichen Ueberblick bei Tennemann (Manuel de l'Histoire de la Philosophie, trad. francaise, tom. 2. pag. 294—312.) Von Hegel, begnüge ich mich, die Eintheilung seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (3te Ausg. Berlin 1830) hier anzuführen. Erster Theil: Wissenschaft der Logik, im platonischen Sinne genommen, als Wissenschaft der Ideen an und für sich, d. h. der nothwendigen Wesenheiten der Dinge. Zweiter Theil: Philosophie der Natur. Dritter Theil: Philosophie des Geistes. In diesem dritten Theile der philosophischen Wissenschaften befindet sich die Psychologie. Eben so enthält die Logik die Lehre: 1) vom Seyn; 2) vom Wesen; und 3) vom Begriffe. Und in der Lehre vom Seyn wird von drei Bestimmungen desselben in folgender Ordnung gehandelt: Vom Seyn, Daseyn und Fürsichseyn.

Ich gehe jetzt zu anderen Gegnern über, und wende mich zu den noch ganz anders schweren Anklagen, die von Seiten der theologischen Schule gegen mich erhoben worden.

Was kann es aber zwischen der theologischen Schule und mir zu schlichten geben? Bin ich denn ein Feind des Christenthums und der Kirche? Ich habe der Lehr-Vorträge viele gehalten, und der Bücher nur zu viele geschrieben; kann man aber ein einziges Wort darin ausfindig machen, das die den heiligen Dingen schuldige Ehrfurcht verletzte? Man führe mir auch nur Eine zweideutige oder leichtsinnige Rede an, und ich nehme sie zurück, ich verläugne sie für eines Philosophen unwürdig.

Erschüttert aber vielleicht die Philosophie, welche ich lehre, ohne daß ich es will und ohne mein Wissen, den christlichen Glauben? Dieß wäre zwar gefährlicher, aber doch zugleich minder strafwürdig; denn nicht jeder ist orthodox, der es seyn will. Doch laßt uns sehen, welches Dogma ist von meiner Theorie gefährdet? Etwa das Dogma vom Worte und der Trinität? Ist es dieses, oder irgend ein anderes, so sage man es, man beweise, oder suche wenigstens, es zu beweisen; dann wird es doch wenigstens zu einer ernsthaften und wahrhaft theologischen Discussion kommen. Ich nehme sie im voraus an; ich fordere dazu heraus.

Doch nein, von dem Allem handelt es sich nicht. Man beschuldiget mich weder Uebles zu sprechen vom Christenthume, noch Uebles zu denken. Nicht wegen dieser, oder jener Lehre gilt meine Philosophie für gottlos; ihre Gottlosigkeit liegt viel tiefer; denn sie liegt in ihrer Existenz selbst: ihr ganzes Verbrechen ist,

eine Philoſophie, ſtatt lediglich, wie im zwölften Jahrhunderte, ein einfacher Commentar der Ausſprüche der Kirche und der heiligen Schriften zu ſeyn.

Sprechen wir es klar aus: Die theologiſche Schule geht, um die Religion beſſer zu vertheidigen, darauf aus, die Philoſophie zu vernichten, und zwar jede Philoſophie, die gute, wie die ſchlechte, ja die gute vielleicht noch eher, als die ſchlechte. Deßhalb gibt ſie ſich gegen die Philoſophie das ſkeptiſche Anſehen; dieß iſt jedoch bloßes Spiel; denn dieſer ganze Skeptizismus ſteuert einem gränzenloſen Dogmatismus zu. Das große Argument der theologiſchen Schule und gleichſam ihr Feldgeſchrei iſt die Unmacht der menſchlichen Vernunft.

Die bekannte Argumentation dieſer Schule iſt folgende:

Die Vernunft iſt ein rein perſönliches Vermögen. Wenn wir alſo irgend etwas im Namen der Vernunft behaupten, ſo thun wir dieß im Namen unſerer Vernunft; die Gewißheit hat alsdann keine andere Baſis, kein anderes Criterium, als unſeren individuellen Sinn, was abſurd iſt. Demnach kann uns die Vernunft keine wahrhafte Gewißheit geben. So wie nun aber die Vernunft einmal ihrer Unmacht überführt iſt, muß man eine andere Autorität ſuchen. Dieſe Autorität gewährt der dem individuellen Sinne entgegengeſetzte Gemeinſinn (sens commun), der ſich durch die Ueberlieferung erhalten, durch die Kirche ſichtbar gemacht und von dem heiligen Stuhl ausgeſprochen iſt.

Man hat ſchon hundertmal dieſes eingebildete Gerüſt umgeſtürzt. Zunächſt behaupten wir, nämlich wir Phi-

losophen, daß, was der theologischen Schule beliebt, individuelle Vernunft zu nennen, die generelle, universelle Vernunft ist, von der in jedem Menschen gleichsam ein Inbegriff und die der wahre Gemeinsinn des menschlichen Geschlechtes ist. Wir behaupten, wenn dieser Gemeinsinn in Wirklichkeit dem menschlichen Geschlechte innewohnt, kann er nicht aus bloßen Fragmenten der verschiedenen individuellen, mit einander verglichenen und combinirten Vernunften entstanden seyn. Denn es kann in der Vereinigung nicht mehr, als in jedem ihrer Bestandtheile seyn, und tausend individuelle, unmächtige Vernunften können durch ihre Verbindung nicht untrüglich werden.

Wer soll übrigens diese Vereinigung machen? Mit Einem Wort, wir behaupten, daß ein dem ganzen Menschengeschlechte gemeinschaftlicher Sinn existirt, weil in jedem Menschen eine, nicht individuelle, sondern allgemeine Vernunft wohnt, die nur darum dieselbe in allen ist, weil sie in keinem individuell ist, und die das wahre brüderliche Band der Menschen, das gemeinschaftliche Erbtheil des menschlichen Geschlechtes ist. Wäre es anders, so wäre der Gemeinsinn eine bloße Hypothese. Nehmen wir an, diese Hypothese sey eine Wahrheit, so muß, damit jeder seinen individuellen Sinn dem Gemeinsinn der Gattung unterwerfe, jeder wenigstens im Stande seyn, diesen Gemeinsinn zu erkennen. Aber wie, womit? Etwa mit seinem individuellen Sinn? Offenbar muß das fragliche System dieß annehmen; denn es gibt weiter nichts Besseres in dem Menschen. Aber wie kommt man alsdann dazu, mit diesem individuellen Sinn den Inhalt

des allgemeinen auf eine untrügliche Weiſe zu erkennen? Man kann dieß nicht, ohne vom Individuellen (von dem, wie ich jenes Allgemeine empfinde) auf das Allgemeine zu ſchließen, und ohne zugleich ſich ſelbſt als Maßſtab der Gewißheit anzunehmen. Wir müßten alſo vor Allem in uns ſelbſt einen Maßſtab der Gewißheit haben, um daran die Gewißheit zu erkennen, die man uns entgegenbringt. Man müßte noch einen zweiten Maßſtab der Gewißheit beſitzen, um ſich zu überzeugen, daß die Kirche wirklich den Gemeinſinn des Menſchengeſchlechtes repräſentirt; denn nur auf dem Verhältniß dieſer Uebereinſtimmung beruht das Anſehen der Kirche. Sicher iſt es eine vernünftige Unterwerfung, die man von uns verlangt; für dieſe vernünftige Unterwerfung iſt aber der Gebrauch der Vernunft ſchon nothwendig.

Alle Redekunſt und alle Sophismen der Welt vermögen dieſen Trugſchluß, deſſen man ſich fortwährend bedient, nicht zu verbergen. Und doch triumphirt man über dieſe Beweisführung. Ohne Unterlaß zurückgewieſen, wird ſie immer wieder von Neuem geltend gemacht. Aus den Journalen der Partei ging ſie in die Hirtenbriefe der Biſchöfe *) über; ſie macht die Grundlage des Unterrichtes in den Seminarien aus; ſie ertönt von dem erſten Lehrſtuhle der Chriſtenheit herab;**) und damit die Inconſequenz ihre Vollendung erreicht, ſo haben ſogar die Proteſtanten ſie ſo wundervoll gefunden, daß

*) Man ſehe, unter anderen Piecen derſelben Art, die Paſtoral-Inſtruction des Biſchofs von Chartres gegen meinen philoſophiſchen Curſus. (Quotidienne du 16. Février 1828).

**) De methodo philosophandi, pars prima, Romae, 1828, par le Père Ventura, théatin, professeur au collége de la Sapienza.

daß ſie keinen Anſtand genommen, ſie vom Katholicism zu entlehnen. Man ſchlage alle Publicationen der Methodiſten *) nach. Abgeſehen vom Talente, glaubt man den Herrn Abbé de la Mennais zu leſen. Dieſelben Principien, dieſelbe Weiſe, zu ſchließen, derſelbe Haß gegen die Vernunft und die Philoſophie! Der einzige Unterſchied beſtehet darin, daß man an die Stelle des Gemeinſinnes das Wort Gottes und an die Stelle der Kirche die heilige Schrift ſetzet. In aller Philoſophie, ſagt man, iſt es immer nur ein Menſch, der ſpricht und ſich an unſere Vernunft mit der ſeinigen wendet; aber wir wollen keinen Menſchen zwiſchen uns und der Wahrheit; nur Gott ſelbſt und ſeinem Worte wollen wir uns ergeben. Fürwahr, unſere Gegner machen die Sache nicht ſchwer; aber wer in aller Welt lehrt ſie dieſes göttliche Wort? Wer ſteht ihnen dafür, daß es das Wort Gottes iſt? Welchen Beweggrund haben ſie, dieß zu glauben? Wer ſagt ihnen, daß Gott geſprochen? Welches Zeichen vergewiſſert ſie hievon? Ein Theil verweiſ't uns, um es uns darzuthun, an gelehrte, hiſtoriſch-kritiſche Unterſuchungen; ein anderer beruft ſich auf eine Art unmittelbarer Erleuchtung beim Leſen der heiligen Schrift. Aber es iſt allzu ſeltſam, aus Furcht vor der Philoſophie uns an die Kritik zu verweiſen, und an die Geſchichte, damit ſich nicht Menſchen zwiſchen uns und die Wahrheit ſtellen. Was die unmittelbare Erleuchtung betrifft, ſo iſt hier die Dazwiſchenkunft der Vernunft zwar weniger evident, aber deſſen ungeachtet eben ſo reell.

*) Man ſehe den Semeur, das Organ der methodiſtiſchen Secte.

Denn ich frage: welches von unseren Vermögen ist es, das bei Lesung der heiligen Schrift dieses plötzliche Licht in sich aufnehmen soll? Doch wahrscheinlich nicht die Sinnlichkeit, auch nicht die Imagination, eben so wenig das Raisonnement u. s. w.; man suche nur, und man wird sehen, daß es doch nur die Vernunft seyn kann. Denn die Vernunft ist es, welche, ausgestattet mit dem Vermögen, das Wahre, das Gute, das Schöne, das Erhabene, das Heilige und das Göttliche, wo es sich immer findet, zu erkennen, eben dieses auch in der heiligen Schrift erkennet, wie sie es in der Natur, im Bewußtseyn und in der Seele, die auch eine Bibel in ihrer Weise ist, erkennt. Ihr wollt, die Philosophie solle nichts weiter seyn, als ein Commentar über die Bibel; ihr verlaßt euch also auf den, der diesen Commentar macht. Die heiligen Bücher haben ihre Dunkelheiten, ihre Räthsel; ihre Sprache ist die des symbolischen Orients; sie zu verstehen und auszulegen, wird eine sehr geübte und entwickelte Vernunft erfordert. In letzter Analyse muß man also immer auf die Vernunft zurückkommen; an ihrem Zeugnisse werden alle anderen Zeugnisse gemessen; auf ihrer Autorität beruhen alle anderen Autoritäten. Ist diese Autorität nur individuell, wie man behauptet, so gibt es keine Gewißheit mehr in der Welt, keine allgemeine Wahrheit. Aber wenn es eine Gewißheit, wenn es allgemeine Wahrheiten gibt, so ist dieß nur darum, weil die Vernunft, die sie uns lehrt, in sich selbst eine unbedingte und allgemeine Autorität hat. Man muß unwillkürlich lächeln, wenn man eine protestantische Secte, nachdem sie von der Kirche im Namen des Rechts der

freien Prüfung sich getrennt hat, damit endigen sieht, daß sie die Autorität des zur Prüfung nothwendigen Vermögens bestreitet. Kehre sie also zur Kirche zurück! wenigstens wird sie dort eine einförmige Regel, eine allgemeine Disciplin finden, die für sie eine Stütze und eine Zuflucht gegen die Ausschweifungen des Mysticismus seyn wird.

Bedarf es wohl der Bemerkung, daß hier nicht von dem Christenthume, weder von der Kirche, noch von den heiligen Büchern, sondern lediglich von der unvernünftigen Fehde die Rede ist, die ein unkluger Eifer in ihrem Namen der Vernunft und der Philosophie erkläret? Den Glauben von der Vernunft trennen, heißt im neunzehnten Jahrhunderte, dem Glauben einen schlechten Dienst erweisen. Eine Zurückführung aber der Philosophie auf die Theologie ist ein unerträglicher Anachronism. Die Philosophie ist auf immer emancipirt. Es gränzt an's Lächerliche, ihr heut zu Tage noch zumuthen zu wollen, nicht mehr, als die Magd der Theologie zu seyn. Lassen wir einer jeden von beiden eine geziemende Unabhängigkeit. Sie können sehr wohl neben einander bestehen. Ihr Gebiet ist streng geschieden und weit genug, um keines zu einem Eingriffe in das Gebiet des andern zu nöthigen. Die Religion, die alle Menschen angeht, würde ihren Zweck verfehlen, wenn sie unter einer Form sich darstellte, welche nur eine hohe Intelligenz zu erreichen vermöchte; denn alsdann wären ihre Unterweisungen für drei Viertheile des Menschengeschlechtes verloren. Sie spricht nicht zum Verstande allein, sondern sie spricht auch zum Herzen, zu den Sinnen, zur Einbildungskraft, kurz zu dem ganzen, vollständigen Menschen. Und eben diese Einwirkung auf die große Masse der menschlichen Ge-

ſchöpfe macht ſie ohne alle Vergleichung nützlicher, als die Philoſophie. Aber dieſer unermeßliche Vortheil iſt auch mit Nachtheilen verknüpft, die im Fortſchritte der Zeit und der Civiliſation allmählich hervortreten. Die Religionen ſind in buchſtäblichem Sinne die Erzieherinnen und Ammen des menſchlichen Geſchlechts. Ihnen gehören die Tempel und öffentlichen Plätze an, ihnen ſind alle großen Einflüſſe, ihnen die Volksthümlichkeit und die Macht eigen. Wie ganz anders aber verhält es ſich mit der Philoſophie! Sie ſpricht nur zur Intelligenz und folglich zu einer ſehr geringen Anzahl von Menſchen; aber dieſe kleine Zahl iſt die Auswahl und Vorhut der Menſchheit. Wenn die Functionen der Philoſophie und der Religion ſo ſehr verſchieden ſind, warum ſollten ſie ſich gegenſeitig beſtreiten? Dienen ſie doch alle beide dem menſchlichen Geſchlechte, jede in ihrer Weiſe und nach den ihnen eigenthümlichen Formen. Es wäre unſinnig und verbrecheriſch von Seite der Philoſophie, die Religion vernichten zu wollen; denn ſie kann nicht hoffen, dieſe bei der großen Maſſe zu erſetzen, die keine Vorleſungen über Metaphyſik hören kann. Andrerſeits aber kann auch die Religion die Philoſophie nicht vernichten; denn die Philoſophie iſt die Vertreterin des heiligen Rechtes und des unbeſiegbaren Bedürfniſſes der menſchlichen Vernunft, ſich über alle Dinge Rechenſchaft zu geben. Eine gründliche Theologie, die ihren wahren Boden begriffe, würde nie feindſelig gegen die Philoſophie ſich erweiſen, deren ſie, ſtreng genommen, doch nicht entrathen kann; und eben ſo auch würde eine Philoſophie, welche die Natur dieſer Wiſſenſchaft, ihr wahres Object, ihren Umfang

und ihre Gränzen wohl erkännte, niemals in Versuchung kommen, ihr Verfahren der Theologie aufzudringen. Es sind immer nur die schlechte Philosophie und die schlechte Theologie, die sich zanken. Das Christenthum ist die Wiege der modernen Philosophie, und ich selbst habe mehr denn Eine hohe Wahrheit aufgezeigt, die unter dem Schleier der christlichen Bilder angekündigt ist. Mögen diese heiligen und erhabenen Bilder frühzeitig in die Seelen unserer Kinder treten und daselbst die Keime aller Wahrheiten niederlegen! Das Vaterland, die Menschheit, ja die Philosophie selbst werden hieraus die unschätzbarsten Vortheile ziehen; nur muß man nicht verlangen, daß die Vernunft es niemals versuche, über die Wahrheit sich unter einer andern Form, als gerade dieser, Rechenschaft zu geben. Denn dieß hieße, die Verschiedenartigkeit und den Reichthum der menschlichen Vermögen, ihre distincten Bedürfnisse und die rechtmäßige Gewalt dieser Bedürfnisse verkennen und dem nothwendigen Gange der Dinge sich widersetzen. Aber in Mitte dieser Verirrungen liegt es der angegriffenen und verleumdeten Philosophie ob, das Böse mit Gutem zu vergelten und, während sie mit unerschütterlicher Festigkeit ihre Unabhängigkeit behauptet, eben so nach allen Kräften das natürliche Bündniß aufrecht zu erhalten, in dem sie mit der Religion steht. Denn das wäre eine sehr oberflächliche Philosophie, welche dem Christenthume gegenüber sich in Verlegenheit befände. Sie würde damit sich selbst, als mit einem offenbaren Unvermögen geschlagen und desselben überwiesen erkennen, indem sie das größte Ereigniß der Vergangenheit, die größte Institution der Gegenwart nicht begriffe

und zu erklären vermöchte. Gerade dieß aber führt mich auf den letzten Punkt, über welchen ich noch Einiges zu sagen habe, nämlich über die Anwendung der Philosophie auf die Geschichte und, um diese Fragmente nicht zu überschreiten und die gegenwärtige, ohnehin schon lange Abhandlung nicht zu sehr auszudehnen, insbesondere auf die Geschichte der Philosophie.

## IV.

Die Art, wie jedes System die Geschichte der Wissenschaft, auf die es sich bezieht, ansieht, gewährt das sicherste Urtheil über es selbst und den genauen Maßstab seiner Principien. Ist es unvollständig, enthält es ein einziges Element des Bewußtseyns und der Dinge, ist es nur auf ein einseitiges, wenn auch noch so scheinbares und glänzendes Princip gebaut: so bleibt ihm, um sich nicht selbst zu verläugnen, nichts übrig, als in allen auf ein gegentheiliges Princip gegründeten Systemen keine Wahrheit zu erblicken, und ein wenig Vernunft nur noch denen zuzugestehen, die auf demselben Principe beruhen. Eine solche historische Auffassung spricht einem Systeme sein Urtheil; denn das ist eine traurige Weisheit, welche nur die allgemeine Thorheit voraussetzen kann. Sich lediglich durch Anklagen aller Uebrigen vertheidigen, heißt so viel, als sich selbst anklagen und verurtheilen. Aber denken wir uns ein System, das durch eine unermüdliche und tiefe Beobachtung und eine eben so weite, als sorgfältige Induction dahin gekommen wäre, wirklich alle Elemente des Bewußtseyns und der Wirklichkeit in sich

aufzunehmen; so wird dasselbe, wenn es nachher seine Blicke auf die Geschichte wirft, nach welcher Seite es sich auch hinwenden mag, nicht einem einzigen Systeme von nur einigem Gewichte begegnen, in welchem es nicht irgend eines seiner eigenen Elemente findet und mit dem es nicht in irgend einem Punkte übereinstimmt. In der That, man kann sich nicht so weit von dem, allen Menschen verliehenen Gemeinsinne entfernen, um in Irrthümer, die völlig von der Wahrheit entblößt sind, zu verfallen und in diesen zu verharren; der Irrthum dringt in die Intelligenz nur unter der Maske einer Wahrheit, die er entstellt hat.

Ein wirklich vollständiges System wendet sich deßhalb auch mit bewunderungswürdiger Leichtigkeit auf die Geschichte an. Es hat nicht nöthig, um sich frei zu sprechen, alle Systeme zu ächten. Es genügt ihm, den unvermeidlichen Theil von Irrthum, den jedes in sich hat, von dem Antheil Wahrheit zu scheiden, der eines jeden Stärke und sein Leben ist. Auf diese Weise alle behandelnd, macht es sie aus Feinden, die sie zuvor durch ihre einander entgegengesetzten Irrthümer waren, zu Freunden und Brüdern durch die Wahrheiten, die jedes enthält; und so gereinigt und versöhnt, bilden sie von selbst ein großes Ganzes, das der ganzen und vollkommenen Wahrheit angemessen ist. Diese zugleich philosophische und historische Methode aber, die, selbst im Besitze der Wahrheit, die Bruchstücke derselben in allen Systemen da und dort wieder zu finden weiß, ist Eklekticism.

Man muß aber im Eklekticism dreierlei unterscheiden: seinen Ausgangspunkt, sein Verfahren und sein Ziel, oder mit anderen Worten, sein Princip, seine

Mittel und seine Resultate. Der Eklekticismus setzet ein System voraus, das ihm zum Ausgangspunkte und zum Principe dient, das ihn in der Geschichte orientirt. Er bedarf als Werkzeug eine strenge, auf ausgebreitete und gründliche Gelehrsamkeit gestützte Kritik; sein vorläufiges Ergebniß ist die Zerlegung aller Systeme durch das Feuer und Schwert der Kritik, und sein definitives Resultat ist deren Wiederzusammensetzung zu einem einzigen Systeme, das die vollständige Darstellung des Bewußtseyns in der Geschichte ist. Der Eklekticism geht von einer Philosophie aus und strebt durch die Geschichte zum lebendigen Erweise dieser Philosophie. Aus diesem Grunde habe ich am Ende der Vorrede zu den Fragmenten, nachdem ich das hier wiederholt in Erinnerung gebrachte System auseinandergesetzt hatte, mich also ausgesprochen: „Ich werde die Reform der philosophischen Studien in Frankreich verfolgen, indem ich die Geschichte der Philosophie durch dieses System aufkläre und hinwiederum dieses System durch die ganze Geschichte der Philosophie erweise.“ Wie war es demnach möglich, im Eklekticism nur einen blinden Synkretism zu erblicken, der alle Systeme untereinander mischt, Alles billigt, das Wahre und Falsche, wie das Gute und Böse vermengt; einen neuen Fatalism, den Traum eines Geisteskranken, der von der Geschichte ein System fordert, weil er unfähig ist, ein solches zu erzeugen? Alle diese Einwürfe verschwinden von selbst, auch nur bei der flüchtigsten Prüfung.

Erster Einwurf. — Der Eklekticism ist ein Synkretism, der alle Systeme untereinander mengt.

Antwort. — Der Eklekticism vermengt nicht

alle Systeme miteinander; denn er läßt kein System ganz und unversehrt; er zerlegt jedes derselben in seine zwei Theile, in den falschen und wahren; bei der Arbeit der Wiederzusammensetzung zerstört er den ersten, und läßt nur den zweiten zu. Es ist nur der wahre Theil eines jeden Systemes, den er zu dem wahren Theile eines andern hinzufügt, d. h., es wird die Wahrheit zur Wahrheit gesetzt, um daraus ein gemeinsames Wahres zu bilden. Er mischt niemals ein ganzes System zu einem anderen ganzen Systeme; er vermengt also nicht alle Systeme. Der Eklekticism ist also kein Synkretism; der eine ist sogar dem anderen entgegengesetzt: sie verhalten sich philosophisch und grammatikalisch, wie Wahl und wie Mischung, wie Unterscheidung und Verwirrung.

Zweiter Einwurf. — Der Eklekticism billigt Alles, und vermengt das Wahre und Falsche, das Gute und Böse.

Antwort. — Der Eklekticism billigt nicht Alles; denn er bekennt, daß es in jedem Systeme einen beträchtlichen Theil von Irrthum gibt. Er vermengt nicht das Wahre und Falsche, sondern im Gegentheil, er unterscheidet es; er sondert das eine von dem anderen, setzt das Falsche bei Seite, und wendet nur das Wahre an.

Dritter Einwurf. — Der Eklekticism ist der Fatalism.

Antwort. — Das ist nicht Fatalism, zu sagen, der Mensch sey so geschaffen, daß er vermöge seines bewunderungswürdigen Verstandes stets irgend etwas von der Wahrheit ergreift, und daß bei der Eingeschränktheit seiner Intelligenz, vorzüglich bei seiner Trägheit, seinem Leichtsinn und seinem Dünkel, er die ganze und vollkom-

mene Wahrheit erreicht zu haben wähnt, wenn er nur einen Theil davon besitzt; woraus sich ergibt, daß immer Wahres und Falsches, Gutes und Böses in den Werken des Menschen und insbesondere in den philosophischen Systemen ist. Es ist hierin um so weniger Fatalism, als der Eklekticism behauptet, daß man mit großer Strenge gegen sich selbst, mit Verdopplung der Wachsamkeit, der Aufmerksamkeit und der Vorsicht dahin gelangen könne, die Gefahren des Irrthums zu vermindern, und daß gerade er selbst auf dieses Resultat hinarbeitet.

Vierter Einwurf. — Der Eklekticism ist die Abwesenheit alles Systems.

Antwort. — Der Eklekticism ist nicht die Abwesenheit alles Systemes; denn er ist die Anwendung eines Systemes: er setzt ein System voraus, er geht von einem Systeme aus. Muß man doch, um die in den verschiedenen Systemen zerstreuten Wahrheiten zu sammeln und wieder zu vereinigen, sie zuerst von den Irrthümern trennen, mit denen sie vermischt sind; dazu ist aber nöthig, sie zu unterscheiden und zu erkennen. Aber um zu erkennen, daß diese oder jene Meinung wahr oder falsch ist, muß man selbst wissen, wo die Wahrheit und wo der Irrthum ist; man muß also schon im Besitze der Wahrheit seyn, oder glauben, es zu seyn, und man muß ein System haben, um alle Systeme zu beurtheilen. Der Eklekticism setzt ein schon gebildetes System voraus, welches er selbst noch bereichert und aufklärt, er ist also nicht die Abwesenheit alles Systems.

Jetzt frage ich ferner: ist der Eklekticism ein Gedanke, der mir ausschließlich angehöret? Gewiß

nicht. Auch würde ich einer Idee in hohem Grade mißtrauen, die eine völlig neue in der Welt wäre, und an die noch Niemand gedacht hätte. Nein, Gott sey Dank, der Eklekticism ist nicht von gestern; er ist mit dem Augenblick entstanden, wo ein wohl organisirter Geist in einer wohlwollenden Seele auf den Gedanken kam, den Versuch zu machen, zwei leidenschaftliche Gegner durch die Ueberführung zu vereinigen, daß die Meinungen, wegen deren sie sich bekämpfen, nicht an sich selbst unvereinbarlich seyen, und daß sie, bei einigen wechselseitigen Zugeständnissen, gemeinschaftliche Sache machen könnten. Der Eklekticism lag schon in Plato's Sinne; auf ihn machte die Alexandrinische Schule, befugter oder unbefugter Weise, erklärten Anspruch. Unter den Neueren ist er für Leibnitz nicht mehr bloßer Anspruch, sondern dessen beharrliche Praxis, und von allen Seiten tritt er in den historischen Ansichten hervor, an denen die neuere deutsche Philosophie so reich ist. Die Zeit ist gekommen, ihn endlich zu strenger Wissenschaftlichkeit und zur Würde eines Princips zu erheben; dieß habe ich zu thun versucht. Dieser Name, der seit langer Zeit in tiefer Vergessenheit geruht, ging — kaum ausgesprochen von einer schwachen Stimme — von einem Ende Europa's zum anderen, und der Geist des neunzehnten Jahrhunderts hat sich im Eklekticism wieder erkannt: beide werden wohl durch alle Hindernisse zusammen ihren Weg finden.

Bei solchem Erfolge, nach den ungesuchten Eroberungen, die der Eklekticism schon gemacht hat, wäre es eine ausnehmende Schwäche des Geistes und des Charak-

ters, wenn man von den heftigen Angriffen, deren Gegenstand er war, überrascht oder verletzt wäre. Es konnte nicht ausbleiben, daß alle ausschließlichen Systeme sich gegen ein System erhoben, das es auf sich nahm, ihren Streitigkeiten ein Ende zu machen, indem es ihre entgegengesetzten Ansprüche aufhob, und sie einer gemeinschaftlichen Zucht unterwarf. Alle extremen Parteien haben demnach, unter der ehrenvollen Fahne der Erhaltung der Zwietracht, sich gegen den Eklekticism verbündet. Gott weiß, welchen Krieg sie gegen ihn geführt und mit was für Waffen! Ich habe den Vortheil gehabt, mehrere Jahre hindurch sowohl die sensualistische, als die theologische Schule gegen mich vereinigt zu halten. Im Jahre 1830 haben sich beide Schulen in die politischen Kämpfe eingelassen. Die sensualistische Schule hat ganz natürlich die demagogische Partei hervorgebracht; die theologische Schule ist ganz eben so natürlich Absolutism geworden, mit dem Vorbehalte jedoch, von Zeit zu Zeit die Maske der Demagogie vornehmen zu dürfen, um ihre Zwecke besser zu erreichen, wie sie in der Philosophie darauf ausgeht, durch den Skepticism zur Theokratie zurückzuführen. Im Gegentheil mußte derjenige, welcher jedes exclusive Princip in der Wissenschaft bestritt, auch im Staate jedes ausschließliche Princip zurückweisen, und die repräsentative Regierung vertheidigen. Ich habe im Jahre 1828 eine Theorie der repräsentativen Regierung und Charte gegeben, bei der ich beharre.*) Ueberzeugungen, welche nicht auf vorübergehende Zeitverhältnisse, sondern

*) Cours de 1828. Letzte Vorlesung.

auf ein tiefes Studium der Menſchheit und der Geſchichte gegründet ſind, werden nicht von dem erſten kommenden Sturmwinde erſchüttert. Drei Tage haben die Natur der Dinge und den ſocialen Zuſtand Frankreichs nicht umgekehrt. Ja, wie die menſchliche Seele in ihrer natürlichen Entwicklung mehrere Elemente in ſich ſchließt, deren harmoniſcher Ausdruck die wahre Philoſophie iſt, eben ſo hat jede civiliſirte Geſellſchaft mehrere völlig unterſchiedene Elemente in ſich, welche die Regierung anerkennen und repräſentiren muß; und die ausſchließliche Herrſchaft eines einzigen dieſer Elemente, unter einer *einfachen* Regierungsform, würde, unter dem einen oder dem anderen Namen, nur eine Tyrannei ſeyn. Eine *gemiſchte* Regierungsform iſt die einzige, einer großen Nation, wie Frankreich, angemeſſene. Die Julius-Revolution iſt nichts Anderes, als die engliſche Revolution von 1688, nur daß dieſe in Frankreich ſich wiederholte, d. h., alſo mit ſehr viel weniger Ariſtokratie und mit etwas mehr Demokratie und Monarchie. Die Proportion dieſer Elemente kann nach den Umſtänden wechſeln; aber dieſe drei Elemente ſind nothwendig. Ueberlaſſen wir die Republik den jungen bürgerlichen Vereinen America's, und die abſolute Monarchie dem gealterten Aſien. Zwiſchen die alte und neue Welt geſtellt, in gleicher Entfernung von Altersſchwäche und von Kindheit, enthält unſer, durch ſein reifes Alter mächtiges Europa alle Elemente des ſocialen Lebens, nachdem es zu ſeiner vollſtändigen Entwicklung gelangt iſt: es iſt daher gleichſam verurtheilt zur repräſentativen Regierung. Dieſe bewundernswerthe Regierungsform iſt eine glückliche Nothwendigkeit unſerer

Bayerische Staatsbibliothek München

Zeit, und wird ohne eine wahnsinnige Propaganda den Weg durch Europa machen. Für Frankreich, ich scheue mich nicht, es zu sagen, ist die Frage nur, unter dieser Form zu seyn, oder nicht zu seyn. Mit der repräsentativen Regierung sehe ich öffentliche Freiheit, Eintracht und Stärke nach Innen, und in Folge davon auch nach Außen fast unfehlbare Glücksfälle von Größe und Ruhm. Denke ich mir diese Regierungsform unterliegend, so sehe ich nichts mehr, als vergebliche Convulsionen, den Bürgerkrieg zugleich mit dem äußeren Kriege, eine unmächtige Nachahmung einer unwiederbringlich verflossenen Epoche, und als Zugabe dazu noch vielleicht die Zerstückelung Frankreichs und das Schicksal Polens und Italiens. Ich wende meine Blicke von einem solchen Resultate hinweg, und will nichts, was dahin führen könnte. Mein politischer Glaube stimmt also völlig mit meinem philosophischen überein, und der eine, wie der andere, beide sind über den Schmähungen der Parteien.

Bayerische Staatsbibliothek München

## Zu verbessern:

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| S. 17 | Z. 7 | v. o. | statt: Seyns zu lesen: Seyenden. |
| — 37 | — 2 | v. u. | dolcatur: mir. |
| — 41 | — 12 | v. o. | statt: andere lies: andern. |
| — 45 | — 13 | v. o. | statt: für lies: als. |

Gedruckt: Augsburg, in der Buchdruckerei der
J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google